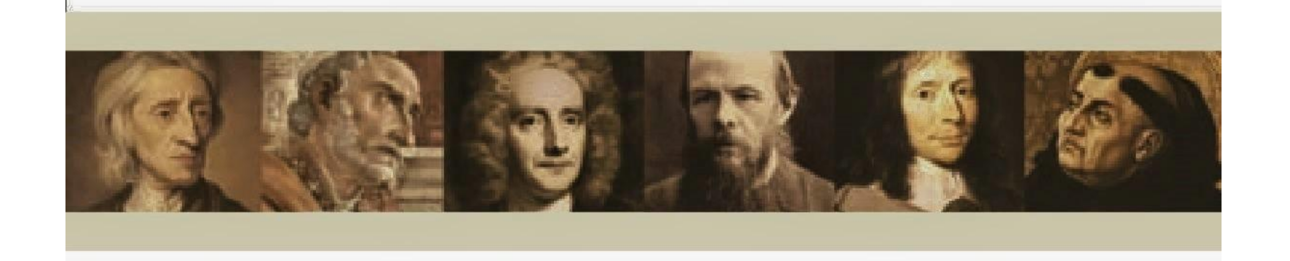
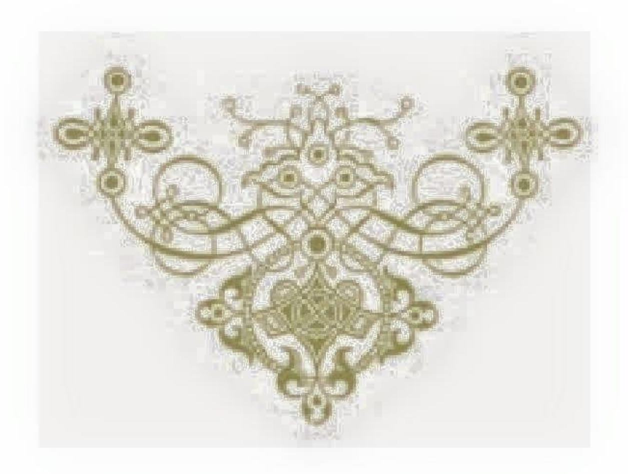


FE RAZONABLE



Verdad Cristiana y Apologética

TERCERA EDICIÓN

WILLIAM LANE CRAIG

FE RAZONABLE POR WILLIAM LANE CRAIG

Traducción al Español del Libro *Reasonable Faith* by William Lane Craig

Traducido por Hno. Héctor Valdivia González

Nota. Las notas de pie de página y bibliografías han sido omitidas. Para consultas revisar la edición original.

CONTENIDO

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN

Agradezco a Crossway Books por ofrecerme la oportunidad de revisar **Reasonable Faith** para esta tercera edición. **Reasonable Faith** se ha convertido, supongo, en mi libro de firmas, y estamos agradecidos por la forma en que el Señor lo ha usado en la vida de muchos. En la providencia de Dios, la invitación para presentar esta edición revisada se produce aproximadamente al mismo tiempo que el lanzamiento de nuestro nuevo ministerio basado en la web **Reasonable Faith** en www.reasonablefaith.org, donde se puede encontrar una gran variedad de material complementario. El lanzamiento de **Reasonable Faith** hace especialmente a propósito la aparición de una nueva edición de este libro.

Los cambios en la tercera edición consisten principalmente en expansiones y actualizaciones del contenido en lugar de, me complace decirlo, de retractaciones. Al revisar el libro, no pude evitar sorprenderme por el hecho de que, aunque los nombres han cambiado, las objeciones y sus respuestas siguen siendo las mismas. El capítulo crucial sobre la existencia de Dios se ha ampliado en dos. Mantener el libro en aproximadamente la misma longitud fue posible por la eliminación del capítulo sobre la fiabilidad histórica del Nuevo Testamento, un capítulo que un ex editor había insistido, a pesar de mis protestas, ser insertado en la segunda edición. La inclusión de este capítulo (en sí una obra sólida escrita por Craig Blomberg por mi invitación) perpetuó la impresión errónea, demasiado común entre los evangélicos, que un caso histórico para la auto comprensión y resurrección radical de Jesús depende de mostrar que los evangelios son generalmente documentos históricos confiables. La lección primordial de dos siglos de crítica bíblica es que tal suposición es falsa. Incluso documentos que generalmente no son confiables pueden contener pepitas históricas valiosas, y lo hará sea la tarea del historiador extraer estos documentos para descubrirlos. El apologista cristiano busca establecer, por ejemplo, que la historicidad de la tumba vacía de Jesús no necesita ni debe cargar con la tarea de mostrar primero que los Evangelios son, en general, documentos históricamente confiables. Tal vez se pregunte cómo se puede demostrar que los relatos del Evangelio del descubrimiento de la tumba vacía de Jesús pueden ser, en esencia, históricamente confiables sin mostrar primero que los Evangelios son, en general, históricamente dignos de confianza. **Lee el capítulo 8 para averiguarlo**.

Fe Razonable está destinada principalmente a servir como un libro de texto para cursos a nivel de seminario sobre apologética cristiana. De hecho, el libro comenzó como una serie de conferencias para mi propia clase sobre la apologética. Se ha visto moldeado por años de experiencia disertando y debatiendo sobre temas relevantes en los campus universitarios de América del Norte y Europa. El curso que ofrece representa mi enfoque personal para proporcionar una apología positiva para la fe cristiana. No cubro ni la historia de la apologética ni las opciones en los sistemas apologéticos evangélicos; la lectura suplementaria se debe asignar a los estudiantes para cubrir estas dos áreas. Para la historia de la apologética, recomiendo Avery Dulles, History of Apologetics (Filadelfia: Westminster, 1971), una obra maestra académica y un valioso trabajo de referencia. En cuanto a los sistemas evangélicos, Kenneth Boa y Robert Bowman Jr. examinan los enfoques de los apologistas evangélicos más destacados de nuestros días en su *Faith Has Its Reasons* (Colorado Springs: NavPress, 2001). Para completar tu conocimiento del campo de la apologética, debes aprovechar esta lectura adjunta.

He estructurado ***Fe Razonable*** en los *loci commune*s de la teología sistemática. Los *loci communes* eran los llamados "*lugares comunes*" o temas principales o tópicos de la teología protestante posterior a la Reforma.

Fue el colega de Lutero Melanchthon quien primero empleó estos "*lugares comunes*" como el marco para escribir su teología sistemática. Algunos de los *loci* discutidos con más frecuencia incluyen *de Scriptura sacra* (doctrina de la Escritura), *de creatione* (doctrina de la creación), *de peccato* (doctrina del pecado), *de Christo* (cristología), *de gratia* (soteriología), *de ecclesia* (eclesiología) y *de novissimus* (escatología).
En casi todos estos *loci*, las cuestiones apologéticas confrontan al teólogo cristiano. He oído decir que la teología contemporánea se ha vuelto tan irracional y fideística que la apologética ya no encuentra un lugar en las ofertas de cursos de las principales escuelas teológicas. Pero eso no es exactamente correcto. Después de haber realizado mi doctorado en teología en Alemania, puedo decir que si bien es cierto que no se ofrecen cursos de apologética *per se* en los departamentos de teología alemanes, sin embargo, la instrucción teológica alemana se orienta en forma apologética. En las clases de, digamos, cristología o soteriología, se discutirán como una cuestión de curso varios problemas y desafíos planteados por la filosofía no cristiana, la ciencia, la historia, y así sucesivamente, a la doctrina cristiana. (Desafortunadamente, el resultado de esta interacción es inevitablemente la capitulación de parte de la teología y su retirada a santuarios doctrinales no empíricos, donde logra la seguridad solo a expensas de volverse irrelevante e incontrastable). Me molestaba que en los seminarios evangélicos nuestros cursos de teología dedican tan poco tiempo a tales problemas. ¿Cuánto tiempo se gasta, por ejemplo, en un curso evangélico sobre la doctrina de Dios sobre los argumentos para la existencia de Dios? Entonces se me ocurrió: tal vez los profesores de teología esperan que usted maneje esos asuntos en la clase de apologética, ya que en mi institución la apologética se ofrece como un curso separado. Cuanto más pienso en esto, más sentido tiene. Por lo tanto, para integrar la apologética en el currículo teológico, he estructurado este libro en torno a varias cuestiones apologéticas que surgen en los *loci communes theologiae*. En nuestro limitado espacio, he decidido analizar varios temas importantes en *loci de fide* (fe), *de homine* (hombre), *de Déo* (Dios), *de creatione* (creación) y *de Cristo* (Cristo). Me he tomado la libertad de reorganizar estos *loci* de su orden normal en una teología sistemática en un orden que sigue la lógica de la apologética. Es decir, nuestro objetivo es construir un caso para el cristianismo, y eso determina el orden en el que consideraremos los problemas. Soy muy consciente de otros problemas que también son interesantes e importantes pero que he omitido. Aun así, consideraremos los asuntos más cruciales involucrados en construir un caso positivo para la fe cristiana.

Bajo de ***de fide***, consideraré la relación entre fe y razón; bajo ***de homine***, el absurdo de la vida sin Dios; bajo ***de Deo***, la existencia de Dios; bajo ***de creatione***, el problema del conocimiento histórico y el problema de los milagros; y finalmente, bajo ***de Christo***, los reclamos personales de Cristo y la historicidad de la resurrección de Jesús. Nuestra consideración de cada pregunta se dividirá en cuatro secciones. (1) Primero, veremos el trasfondo histórico del tema en cuestión para ver cómo los pensadores del pasado lo han abordado. (2) En segundo lugar, presentaré y defenderé mis puntos de vista personales sobre el tema en cuestión, buscando desarrollar una apología cristiana sobre el punto. (3) Tercero, compartiré algunos pensamientos y experiencias personales sobre la aplicación de este material en el evangelismo. (4) En cuarto lugar, proporciono información bibliográfica sobre la literatura citada o recomendada para su futura lectura.
Es mi más sincera esperanza que Dios use este material para ayudar a equipar a una nueva generación de cristianos inteligentes y elocuentes, que estén llenos del Espíritu y cargados para ver cumplida la Gran Comisión.

William Lane Craig

INTRODUCCIÓN

¿Qué es la apologética? La apologética (de la apología griega: una defensa) es la rama de la teología cristiana que busca proporcionar una justificación racional para las afirmaciones de verdad de la fe cristiana. La apologética es, por lo tanto, principalmente una disciplina teórica, aunque tiene una aplicación práctica. Además de servir, como el resto de la teología en general, como expresión de amar a Dios con todas nuestras mentes, la apologética sirve específicamente para mostrar a los incrédulos la verdad de la fe cristiana, para confirmar esa fe a los creyentes, y para revelar y explorar las conexiones entre la doctrina cristiana y otras verdades. Como disciplina teórica, entonces, la apologética no se está entrenando en el arte de responder preguntas, debatir o evangelismo, aunque todas ellas se basan en la ciencia de la apologética y la aplican de manera práctica. Esto implica que un curso de apologética no tiene el propósito de enseñarte: "Si él dice tal y tal, entonces dices tal y tal". La apologética, para repetir, es una disciplina teórica que trata de responder la pregunta: ¿Qué garantía racional se puede dar para la fe cristiana? Por lo tanto, debemos dedicar la mayor parte de nuestro tiempo a tratar de responder a esta pregunta.

Ahora esto seguramente será decepcionante para algunos. Simplemente no están interesados en la justificación racional del cristianismo. Quieren saber: "Si alguien dice: '¡Miren a todos los hipócritas de la iglesia!', ¿Qué digo?" No hay nada de malo en esa pregunta; pero el hecho es que tales cuestiones prácticas son lógicamente secundarias a los problemas teóricos y no pueden ocupar el centro de nuestra atención en nuestro espacio limitado. El uso de la apologética en la práctica debería ser una parte integral de los cursos y libros sobre evangelismo.

¿Qué tan buena es la apologética?

Algunas personas desprecian la importancia de la apologética como una disciplina teórica. "Nadie viene a Cristo a través de argumentos", te dirán. “Las personas no están interesadas en qué es verdad, pero si en lo que funciona para ellos. No quieren respuestas intelectuales; quieren ver el cristianismo vivido". Creo que la actitud expresada en estas declaraciones es tan miope como errónea. Permítanme explicar tres roles vitales que la disciplina de la apologética juega hoy.

1) Modelando la cultura. Los cristianos deben ver más allá de su contacto evangelístico inmediato para comprender una visión más amplia del pensamiento y la cultura occidentales. En general, la cultura occidental es profundamente post-cristiana. Es el producto de la Ilustración, que introdujo en la cultura europea la levadura del secularismo que hasta ahora ha impregnado a toda la sociedad occidental. El sello distintivo de la Ilustración era el "pensamiento libre", es decir, la búsqueda del conocimiento por medio de la razón humana sin restricciones. Aunque de ninguna manera es inevitable que tal búsqueda conduzca a conclusiones no cristianas y aunque la mayoría de los pensadores de la Ilustración eran ellos mismos teístas, el impacto de la ilustración sobre la mentalidad ha sido abrumador, tanto que los intelectuales occidentales no consideran que el conocimiento teológico sea posible. La teología no es una fuente de conocimiento genuino y, por lo tanto, no es una ciencia (en alemán, una *Wissenschaft*). La razón y la religión están en desacuerdo el uno al otro. Las liberaciones de las ciencias físicas simplemente se toman como guías autoritativas para nuestra comprensión del mundo, y la suposición confiada es que la imagen del mundo que emerge de las ciencias genuinas es una imagen completamente naturalista. La

persona que sigue la búsqueda inflexible de la razón hacia su fin será atea o, en el mejor de los casos, agnóstica.

¿Por qué son estas consideraciones de cultura importantes? Son importantes simplemente porque el evangelio nunca se escucha de forma aislada. Siempre se escucha en el contexto del medio cultural en el que uno vive. Una persona criada en un medio cultural en el cual el cristianismo todavía se ve como una opción intelectualmente viable mostrará una apertura al evangelio que una persona secularizada no tendrá. Para la persona secular, ¡también puedes decirle que crea en hadas o duendes como en Jesucristo! O, para dar una ilustración más realista, es como si un devoto del movimiento Hare Krishna nos contactara en la calle y nos invitara a creer en Krishna. Tal invitación nos parece extraña, monstruosa e incluso divertida. Pero para una persona en las calles de Delhi, tal invitación sería, supongo, bastante razonable y sería motivo de reflexión. Me temo que los evangélicos aparecen casi tan extraños para las personas en las calles de Bonn, Estocolmo o París como lo hacen los devotos de Krishna.

Lo que nos espera en América del Norte, si nuestro deslizamiento en el secularismo continúa sin control, ya es evidente en Europa. Aunque la mayoría de los europeos conservan una afiliación nominal con el cristianismo, solo un 10% son creyentes practicantes, y menos de la mitad son evangélicos en teología. La tendencia más significativa en la afiliación religiosa europea es el crecimiento de aquellos clasificados como "no religiosos", desde efectivamente el 0% de la población en 1900 hasta más del 22% en la actualidad. Como resultado, el evangelismo es inconmensurablemente más difícil en Europa que en los Estados Unidos. Después de haber vivido durante trece años en Europa, donde hablé evangelísticamente en campus universitarios en todo el continente, personalmente puedo dar testimonio de lo difícil que es el terreno. Es difícil para el evangelio incluso tener una audiencia.

Los Estados Unidos están siguiendo a cierta distancia por este mismo camino, con Canadá en algún punto intermedio. Si la situación no va a detenerse, es imperativo que configuremos el clima intelectual de nuestra nación de tal manera que el cristianismo siga siendo una opción viva para hombres y mujeres pensantes.

Es por esa razón que los cristianos que desprecian el valor de la apologética porque "*nadie viene a Cristo a través de argumentos*" son tan miopes. Porque el valor de la apologética se extiende mucho más allá del contacto evangelístico inmediato. La tarea más amplia de la apologética cristiana es ayudar a crear y mantener un medio cultural en el que el evangelio se pueda escuchar como una opción intelectualmente viable para el pensamiento de hombres y mujeres.

En su artículo "Cristianismo y Cultura", en vísperas de la Controversia Fundamentalista, el gran teólogo de Princeton J. Gresham Machen advirtió solemnemente:

> *Las ideas falsas son los mayores obstáculos para la recepción del Evangelio. Podemos predicar con todo el fervor de un reformador y aun así tener éxito solo en ganar un rezagado aquí y allá, si permitimos que todo el pensamiento colectivo de la nación sea controlado por ideas que evitan que el cristianismo sea considerado como algo más que un delirio inofensivo.*

Desafortunadamente, la advertencia de Machen fue desatendida, y el cristianismo bíblico se retiró al armario intelectual del fundamentalismo. El anti-intelectualismo y la erudición de segunda clase se convirtieron en la norma. Ya en su época, Machen observó que *"muchos tendrían los seminarios combatiendo el error atacándolo tal como lo enseñan sus exponentes populares*" en lugar de confundir a los estudiantes

"*con muchos nombres alemanes desconocidos fuera de las paredes de la universidad*". Pero al contrario, insistió Machen, es crucial que los cristianos estén atentos al poder de una idea antes de que llegue a su expresión popular. El método académico de proceder, dijo,

> *Se basa simplemente en una creencia profunda en la omnipresencia de las ideas. Lo que hoy es una cuestión de especulación académica comienza mañana para mover ejércitos y derribar imperios. En esa segunda etapa, ha ido demasiado lejos para ser combatido; el momento de detenerlo era cuando todavía era una cuestión de debate apasionado. Entonces, como cristianos, debemos tratar de moldear el pensamiento del mundo de tal manera que la aceptación del cristianismo sea algo más que un absurdo lógico.*

En Europa hemos visto el fruto amargo de la secularización, que ahora también amenaza a América del Norte.

Afortunadamente, en los Estados Unidos en las últimas décadas ha surgido un evangelicalismo revitalizado del closet Fundamentalista y ha comenzado a tomar en serio el desafío de Machen. Estamos viviendo en un momento en que la filosofía cristiana está experimentando un verdadero renacimiento, revigorizando la teología natural, en un momento en que la ciencia está más abierta a la existencia de un Creador y Diseñador trascendente del cosmos que en cualquier momento en la historia reciente, y en un momento en que la crítica bíblica se ha embarcado en una búsqueda renovada del Jesús histórico que trata los Evangelios seriamente como fuentes históricas valiosas para la vida de Jesús y ha confirmado las líneas principales del retrato de Jesús pintado en los Evangelios. Estamos bien equilibrados intelectualmente para ayudar a remodelar nuestra cultura de tal manera que recupere el terreno perdido, de modo que el evangelio pueda ser escuchado como una opción intelectualmente viable para las personas pensantes. Enormes puertas de oportunidad ahora están abiertas ante nosotros.

Ahora puedo imaginar a algunos de ustedes pensando: *"¿Pero no vivimos en una cultura posmoderna en la que estos apelativos a los argumentos apologéticos tradicionales ya no son efectivos? Como los posmodernistas rechazan los cánones tradicionales de lógica, racionalidad y verdad, ¡los argumentos racionales para la verdad del cristianismo ya no funcionan! Más bien en la cultura actual, simplemente debemos compartir nuestra narrativa e invitar a las personas a participar en ella*".

En mi opinión, este tipo de pensamiento no podría estar más equivocado. La idea de que vivimos en una cultura postmoderna es un mito. De hecho, una cultura postmoderna es una imposibilidad; sería completamente inhabitable. Nadie es posmoderno cuando se trata de leer las etiquetas de una botella de medicina frente a una caja de veneno para ratas. Si tienes dolor de cabeza, ¡mejor crees que los textos tienen un significado objetivo! La gente no es relativista cuando se trata de ciencia, ingeniería y tecnología; más bien, son relativistas y pluralistas en cuestiones de religión y ética. Pero eso no es posmodernismo; ¡eso es modernismo! Eso es solo el positivismo y el verificacionismo de la vieja línea, que sostenían que todo lo que no puedes demostrar con tus cinco sentidos es solo una cuestión de gusto individual y expresión emotiva. Vivimos en un medio cultural que sigue siendo profundamente modernista. Las personas que piensan que vivimos en una cultura posmoderna han malinterpretado seriamente nuestra situación cultural.

De hecho, creo que lograr que la gente crea que vivimos en una cultura postmoderna es uno de los engaños más astutos que Satanás ha ideado. "*El modernismo está pasado de moda*", nos dice. "*No necesitas preocuparte más por eso. ¡Entonces olvídalo! Está muerto y sepultado*". Mientras tanto, el modernismo,

pretendiendo estar muerto, vuelve a aparecer en el elegante vestido nuevo de la posmodernidad, haciéndose pasar por un nuevo rival. "*Sus viejos argumentos y apologéticas ya no son efectivos contra esta nueva llegada*", nos dicen. "*Déjalos a un lado; no sirven de nada ¡Solo comparte tu narración*!" De hecho, algunos, cansados de las largas batallas con el modernismo, de hecho dan la bienvenida al nuevo visitante con alivio. Y así, Satanás nos engaña para dejar voluntariamente de lado nuestras mejores armas de lógica y evidencia, asegurando así el triunfo despreocupado del modernismo sobre nosotros. Si adoptamos este curso de acción suicida, las consecuencias para la iglesia en la próxima generación serán catastróficas. El cristianismo se reducirá a otra voz en una cacofonía de voces competidoras, cada una compartiendo su propia narración y ninguna recomendando a sí misma como la verdad objetiva sobre la realidad, mientras que el naturalismo científico da forma a la visión de nuestra cultura de cómo es el mundo en realidad.

Ahora, por supuesto, no hace falta decir que al hacer apologética deberíamos ser relacionales, humildes e invitacionales; pero eso no es una idea original de la posmodernidad. Desde el principio, los apologistas cristianos han sabido que debemos presentar las razones de nuestra esperanza "*con gentileza y respeto*" (1 P. 3: 15-16). No es necesario abandonar los cánones de la lógica, la racionalidad y la verdad para ejemplificar estas virtudes bíblicas.

La apologética es, por lo tanto, vital para fomentar un medio cultural en el que el evangelio se pueda escuchar como una opción viable para las personas pensantes. En la mayoría de los casos, no habrá argumentos o pruebas que lleven a un buscador a la fe en Cristo -esa es la verdad a medias que ven los detractores de la apologética-, pero será la apologética la que, al hacer del evangelio una opción creíble para buscar personas, les da, por así decirlo, el permiso intelectual para creer. Por lo tanto, es de vital importancia que preservemos un medio cultural en el que el evangelio se escuche como una opción de vida para las personas pensantes, y la apologética estará en el centro del debate para ayudar a lograr ese resultado.

2) Fortaleciendo a los creyentes. La apologética no solo es vital para dar forma a nuestra cultura, sino que también juega un papel vital en la vida de las personas individuales. Uno de esos roles será fortalecer a los creyentes. La adoración cristiana contemporánea tiende a enfocarse en fomentar la intimidad emocional con Dios. Si bien esto es algo bueno, las emociones llevarán a una persona solo hasta un punto, y luego va a necesitar algo más sustantivo. La apologética puede ayudar a proporcionar algo de esa sustancia.

Mientras hablo en las iglesias de todo el país, con frecuencia me encuentro con padres que se acercan a mí después del culto y dicen algo como: *"¡Si hubieras estado aquí hace dos o tres años! Nuestro hijo [o nuestra hija] tenía preguntas sobre la fe que nadie en la iglesia podía responder, y ahora ha perdido su fe y está lejos del Señor*".

Me rompe el corazón conocer a padres así. Desafortunadamente, su experiencia no es inusual. En la escuela secundaria y la universidad, los adolescentes cristianos son agredidos intelectualmente con todo tipo de cosmovisión no cristiana, junto con un relativismo abrumador. Si los padres no están intelectualmente comprometidos con su fe y no tienen buenos argumentos para el teísmo cristiano y buenas respuestas a las preguntas de sus hijos, entonces corremos el peligro real de perder nuestra juventud. Ya no es suficiente enseñar a nuestros hijos historias bíblicas; ellos necesitan doctrina y apologética. Francamente, me resulta difícil entender cómo la gente de hoy puede arriesgarse a la paternidad sin haber estudiado apologética.

Desafortunadamente, nuestras iglesias han dejado caer la pelota en esta área. No es suficiente para los grupos de jóvenes y las clases de la escuela dominical centrarse en el entretenimiento y la simulación de pensamientos devocionales. Tenemos que entrenar a nuestros hijos para la guerra. No nos atrevamos a enviarlos a la escuela secundaria pública y la universidad armados con espadas de goma y armadura de plástico. El tiempo para jugar es pasado.

Necesitamos tener pastores que sean instruidos en apologética y comprometidos intelectualmente con nuestra cultura para pastorear su rebaño en medio de los lobos. Por ejemplo, los pastores necesitan saber algo sobre la ciencia contemporánea. John La Shell, el mismo pastor de una iglesia bautista, advierte que "*los pastores ya no pueden darse el lujo de ignorar los resultados y las especulaciones de la física moderna. Estas ideas se filtran hacia la conciencia común a través de revistas, tratados popularizados e incluso novelas. Si no nos familiarizamos con ellos podemos encontrarnos en un remanso intelectual, incapaces de tratar con el hombre bien leído al otro lado de la calle*". Lo mismo vale para la filosofía y para la crítica bíblica: ¿De qué sirve predicar, digamos, valores cristianos cuando hay un gran porcentaje de personas, incluso cristianos, que dicen que no creen en la verdad absoluta? ¿O de qué sirve simplemente citar la Biblia en su estudio bíblico de evangelización cuando alguien en el grupo dice que el Seminario de Jesús ha refutado la confiabilidad de los Evangelios? Si los pastores no hacen sus deberes en estas áreas, seguirá habiendo una parte sustancial de la población; desafortunadamente, las personas más inteligentes y por lo tanto más influyentes de la sociedad, como médicos, educadores, periodistas, abogados, ejecutivos de empresas, etc., que permanecerán intocados por su ministerio.

Mientras viajo, también he tenido la experiencia de conocer a otras personas que me han contado cómo se han salvado de la apostasía aparente al leer un libro de disculpas o al ver un video de un debate. En su caso, la apologética ha sido el medio por el cual Dios ha provocado su perseverancia en la fe. Ahora, por supuesto, la apologética no puede garantizar la perseverancia, pero puede ayudar y, en algunos casos, incluso en la providencia de Dios puede ser necesaria. Por ejemplo, después de una conferencia en la Universidad de Princeton sobre los argumentos a favor de la existencia de Dios, me contactó un joven que quería hablar conmigo. Obviamente, tratando de contener las lágrimas, me dijo que un par de años antes había estado luchando con dudas y estaba a punto de abandonar su fe. Alguien le dio un video de uno de mis debates. Él dijo: "*Me salvó de perder mi fe. No puedo agradecerte lo suficiente*". Dije: *"Fue el Señor quien te salvó de caer*".

"*Sí*", respondió, "*pero él te usó. No puedo agradecerle demasiado*". Le conté lo emocionado que estaba por él y le pregunté sobre sus planes para el futuro. "*Me estoy graduando este año*", me dijo, "*y planeo ir al seminario. Voy a pasar al pastorado*". ¡Alabado sea Dios por la victoria en la vida de este joven!

Pero la apologética cristiana hace mucho más que salvaguardar contra los lapsos. Los efectos positivos y crecientes del entrenamiento apologético son aún más evidentes. Las iglesias estadounidenses están llenas de cristianos que están inactivos en neutralidad intelectual. Como cristianos, sus mentes van a perder. Un resultado de esto es una fe inmadura y superficial. Las personas que simplemente viajan en la montaña rusa de la experiencia emocional se están engañando a sí mismas para salir de una fe cristiana más profunda y rica al descuidar el lado intelectual de esa fe. Saben poco de las riquezas de la comprensión profunda de la verdad cristiana, de la confianza inspirada en el descubrimiento de que la fe es lógica y se ajusta a los hechos de la experiencia, y de la estabilidad traída a la vida por la convicción de que la fe es objetivamente verdadera. Uno de los resultados más gratificantes de las conferencias anuales de

apologética celebradas por la Sociedad Filosófica Evangélica en las iglesias locales durante el transcurso de nuestras convenciones anuales es ver la luz en la mente de muchos laicos cuando descubren por primera vez en sus vidas que hay buenas razones para creer que el cristianismo es verdadero y que hay una parte del cuerpo de Cristo que nunca supieron que existía y que lucha regularmente con el contenido intelectual de la fe cristiana.

También veo los efectos positivos de la apologética cuando debato en los campus universitarios. Normalmente me invitarán a un campus para debatir con un profesor que tiene una reputación de ser especialmente abusivo con los estudiantes cristianos en sus clases. Tendremos un debate público sobre, digamos, la existencia de Dios, o el cristianismo versus el humanismo, o algún tema similar. Una y otra vez encuentro que, si bien la mayoría de estos hombres son bastante buenos golpeando intelectualmente a un chico de dieciocho años en una de sus clases, ni siquiera pueden defenderse cuando se trata de enfrentarse cara a cara con uno de sus pares. John Stackhouse una vez me comentó que estos debates son realmente una versión occidentalizada de lo que los misionólogos llaman un "encuentro de poder". Creo que es un análisis perceptivo. Los estudiantes cristianos salen de estos encuentros con una renovada confianza en su fe, con la cabeza en alto, orgullosos de ser cristianos y más audaces al hablar por Cristo en su campus.

Muchos cristianos no comparten su fe con los incrédulos simplemente por miedo. Temen que los no cristianos les hagan una pregunta o planteen una objeción que no puedan responder. Y entonces eligen permanecer en silencio y esconder su luz debajo de un almud, en desobediencia al mandato de Cristo. La capacitación de apologética es un impulso tremendo para la evangelización, ya que nada inspira más confianza y audacia que saber que uno tiene buenas razones para lo que uno cree y buenas respuestas a las preguntas y objeciones típicas que el incrédulo puede plantear. Un buen entrenamiento en apologética es una de las claves del evangelismo valiente. De esta y muchas otras maneras, la apologética ayuda a edificar el cuerpo de Cristo al fortalecer a los creyentes individuales.

3) Evangelizar a los incrédulos. Pocas personas estarían en desacuerdo conmigo en cuanto a que la apologética fortalece la fe de los creyentes cristianos. Pero muchos dirán que la apologética no es muy útil en el evangelismo. Como se señaló anteriormente, afirman que nadie viene a Cristo a través de argumentos. (No sé cuántas veces he escuchado esto).

Ahora bien, esta actitud desdeñosa hacia el papel de la apologética en el evangelismo ciertamente no es la visión bíblica. Al leer los Hechos de los Apóstoles, es evidente que fue el procedimiento estándar de los apóstoles argumentar a favor de la verdad de la cosmovisión cristiana, tanto con judíos como con paganos (por ejemplo, Hechos 17: 2-3, 17; 19: 8; 28: 23-24). Al tratar con el público judío, los apóstoles apelaron a la profecía cumplida, a los milagros de Jesús, y especialmente a la resurrección de Jesús como evidencia de que él era el Mesías (Hechos 2: 22-32). Cuando se enfrentaron a las audiencias gentiles que no aceptaron las Escrituras judías, los apóstoles apelaron a la obra de Dios en la naturaleza como evidencia de la existencia del Creador (Hechos 14:17). Luego se hizo un llamamiento al testimonio de testigos oculares de la resurrección de Jesús para mostrar específicamente que Dios se había revelado a sí mismo en Jesucristo (Hechos 17: 30-31, 1 Corintios 15: 3-8).

Francamente, no puedo evitar sospechar que aquellos que consideran la apologética como inútil en el evangelismo simplemente no hacen suficiente evangelismo. Sospecho que en algún momento trataron de usar argumentos apologéticos y descubrieron que el incrédulo seguía sin estar convencido. Luego sacan una conclusión general de que la apologética es ineficaz en el evangelismo.

Ahora, hasta cierto punto, esas personas son solo víctimas de falsas expectativas. Cuando usted reflexiona que solo una minoría de personas que escuchan el evangelio lo aceptará y que solo una minoría de aquellos que lo aceptan lo hace por razones intelectuales, no debería sorprendernos que el número de personas con quienes la apologética es efectiva sea relativamente pequeña. Por la naturaleza misma del caso, debemos esperar que la mayoría de los incrédulos no estén convencidos por nuestros argumentos apologéticos, así como la mayoría permanece inmóvil por la predicación de la cruz.

Bueno, entonces, ¿para qué molestarse con esa minoría de una minoría con la que la apologética es efectiva? Primero, porque cada persona es preciosa para Dios, una persona por la cual Cristo murió. Al igual que un misionero llamado para llegar a algún grupo de personas oscuras, el apologista cristiano tiene la carga de llegar a esa minoría de personas que responderán a argumentos y pruebas racionales. Pero, segundo, y aquí el caso difiere significativamente del caso del grupo de personas desconocidas, este grupo de personas, aunque es relativamente pequeño, es enorme en influencia. Una de estas personas, por ejemplo, fue C. S. Lewis. ¡Piensa en el impacto que sigue teniendo la conversión de un hombre! Encuentro que las personas que más resuenan con mi trabajo de disculpa tienden a ser ingenieros, personas en medicina y abogados. Estas personas se encuentran entre las más influyentes en la configuración de nuestra cultura hoy en día. Entonces, llegar a esta minoría de personas producirá una gran cosecha para el reino de Dios.

En cualquier caso, la conclusión general de que la apologética es ineficaz en el evangelismo es apresurado. **Lee Strobel** me comentó recientemente que ha perdido la cuenta del número de personas que han venido a Cristo a través de sus libros El caso de Cristo y El caso de la fe. Los oradores como Josh McDowell y Ravi Zacharias han llevado a miles a Cristo a través de la evangelización orientada apologéticamente. Tampoco, si puedo hablar personalmente, ¿ha sido mi experiencia que la apologética es ineficaz en el evangelismo? Continuamente estamos encantados de ver a las personas entregando sus vidas a Cristo a través de presentaciones del evangelio orientadas apologéticamente. Después de una charla sobre los argumentos a favor de la existencia de Dios o la evidencia de la resurrección de Jesús o una defensa del particularismo cristiano, a veces concluyo con una oración de compromiso para entregar la vida a Cristo, y las tarjetas de comentarios indican que los estudiantes se han registrado tal compromiso ¡Incluso he visto a estudiantes venir a Cristo solo por escuchar una defensa del argumento **cosmológico kalām**!

También ha sido emocionante conocer a personas que han venido a Cristo leyendo algo que he escrito. Por ejemplo, cuando estaba hablando en Moscú hace unos años, conocí a un hombre de Minsk en Bielorrusia. Me dijo que poco después de la caída del comunismo escuchó a alguien leyendo en ruso mi libro La existencia de Dios y el comienzo del universo por la radio en Minsk. Al final de la transmisión se había convencido de que Dios existe y entregó su vida a Cristo. Me dijo que hoy está sirviendo al Señor como anciano en una iglesia bautista en Minsk. ¡Alabado sea el Señor! Recientemente, en Texas A & M University, conocí a una mujer que asistió a una de mis charlas. Me dijo con lágrimas que durante veintisiete años había estado lejos de Dios y se sentía desesperada y sin sentido. Al hojear una librería de la Frontera, se encontró con mi libro *Will the Real Jesus Please Stand Up?* que contiene mi debate con John Dominic Crossan, copresidente del seminario radical Jesús, y compró una copia. Ella dijo que mientras lo leía, fue como si la luz acabara de encenderse, y ella entregó su vida a Cristo. Cuando le pregunté qué hacía, ella me dijo que ella es una psicóloga que trabaja en una prisión de Texas para mujeres. ¡Solo piense en la influencia cristiana que puede tener en un entorno tan desesperado! Historias como estas podrían multiplicarse. Entonces aquellos que dicen que la apologética no es efectiva con los incrédulos deben estar hablando de

su experiencia limitada. Cuando la apologética se presenta persuasivamente y se combina sensiblemente con una presentación del Evangelio y un testimonio personal, el Espíritu de Dios condesciende a usarlo para atraer a ciertas personas a sí mismo. Entonces la apologética cristiana es una parte vital del plan de estudios teológicos. Nuestro enfoque en este libro estará en los temas teóricos más que en los "*consejos prácticos*". Al mismo tiempo, reconozco que queda la cuestión de cómo aplicar el material teórico aprendido en este curso. Siempre pensé que era mejor dejar este problema a cada individuo para que se resolviera de acuerdo con el tipo de ministerio al que se siente llamado. Después de todo, me interesa no solo entrenar pastores sino también teólogos sistemáticos, filósofos de la religión e historiadores de la iglesia. Pero me ha quedado claro que algunas personas simplemente no saben cómo traducir la teoría en práctica. Por lo tanto, he incluido una subsección en la aplicación práctica después de cada sección principal del curso. Sé que el material teórico es práctico porque lo empleo a menudo en evangelismo y discipulado y veo que Dios lo usa.

Dos tipos de Apologética

El campo de la apologética se puede dividir en dos clases: apologética ofensivo (o positivo) y apologética defensiva (o negativa). La apologética ofensiva busca presentar un caso positivo para las afirmaciones de la verdad cristiana. La apologética defensiva busca anular las objeciones a esos reclamos. La apologética ofensiva tiende a subdividirse en dos categorías: teología natural y evidencias cristianas. La carga de la teología natural es proporcionar argumentos y pruebas en apoyo del teísmo independiente de la revelación autoritativa y divina. Los argumentos ontológicos, cosmológicos, teleológicos y morales para la existencia de Dios son ejemplos clásicos de los argumentos de la teología natural. El objetivo de las evidencias cristianas es mostrar por qué un teísmo específicamente cristiano es verdadero. Las evidencias cristianas típicas incluyen la profecía cumplida, las afirmaciones personales radicales de Cristo, la fiabilidad histórica de los Evangelios, y demás. Una subdivisión similar existe dentro de la apologética defensiva. En la división correspondiente a la teología natural, la apologética defensiva abordará las objeciones al teísmo. La supuesta incoherencia del concepto de Dios y el problema del mal serían los temas principales aquí. Correspondiente a las evidencias cristianas será una defensa contra las objeciones al teísmo bíblico. Las objeciones planteadas por la crítica bíblica moderna y por la ciencia contemporánea al registro bíblico dominan este campo.

En la práctica real, estos dos enfoques básicos, ofensivos y defensivos, pueden combinarse. Por ejemplo, una forma de ofrecer una defensa contra el problema del mal sería ofrecer un argumento moral positivo para la existencia de Dios precisamente sobre la base del mal moral en el mundo. O, de nuevo, al ofrecer un caso positivo para la resurrección de Jesús, uno puede tener que responder a las objeciones planteadas por la crítica bíblica a la credibilidad histórica de las narraciones de la resurrección. No obstante, el impulso general de estos dos enfoques sigue siendo bastante distinto: el objetivo de la apología ofensiva es mostrar que hay una buena razón para pensar que el cristianismo es verdadero, mientras que el objetivo de la apologética defensiva es demostrar que no se ha dado una buena razón pensar que el cristianismo es falso.

Es evidente de un vistazo a la página de contenidos que este libro constituye un curso en apologética ofensiva, en lugar de defensiva. Aunque espero algún día escribir un libro que ofrece un curso de apologética defensiva, creo que un primer curso en esta disciplina debe ser de naturaleza positiva. Hay dos razones relacionadas que sustentan esta convicción. **Primero**, una disculpa puramente negativa solo te dice lo que no debes creer, no lo que deberías creer. Incluso si uno pudiera tener éxito en refutar todas

las objeciones conocidas al cristianismo, uno se quedaría sin ningún motivo para pensar que es verdad. En la era pluralista en que vivimos, la necesidad de una apología positiva es especialmente urgente. En **segundo** lugar, al tener en la mano una justificación positiva de la fe cristiana, uno automáticamente abruma todas las visiones del mundo que compiten carentes de un caso igualmente fuerte. Por lo tanto, si tiene un caso sólido y persuasivo para el cristianismo, no tiene que convertirse en un experto en religiones comparadas y cultos cristianos para ofrecer una refutación de cada uno de estos puntos de vista contra-cristianos. Si tu apología positiva es mejor que la de ellos, entonces has hecho tu trabajo al demostrar que el cristianismo es verdadero. Incluso si se enfrenta a una objeción que no puede responder, aún puede elogiar su fe como más plausible que sus competidores si los argumentos y la evidencia en apoyo de las afirmaciones de la verdad cristiana son más fuertes que los que respaldan la objeción no respondida. Por estas razones, he buscado en este libro presentar un caso positivo para la fe cristiana que, espero, sea útil para usted al confirmar y encomiar su fe. Para muchos lectores, gran parte de este material del curso será nuevo y difícil. Sin embargo, todo es importante, y si te dedicas diligentemente a dominar e interactuar personal y críticamente con este material, estoy seguro de que lo encontrarás tan emocionante como importante.

PARTE 1

DE FIDE

1. ¿CÓMO SÉ QUE EL CRISTIANISMO ES VERDADERO?

Antes de intentar construir un caso para el cristianismo, debemos enfrentar algunas preguntas fundamentales sobre la naturaleza y la relación de la fe y la razón. ¿Exactamente cómo sabemos que el cristianismo es verdad? ¿Es simplemente por un acto de fe o por la autoridad de la Palabra de Dios, ambos sin relación con la razón? ¿La experiencia religiosa nos asegura la verdad de la fe cristiana, de modo que no se necesita más justificación? ¿O es necesario un fundamento probatorio para la fe, sin el cual la fe sería injustificada e irracional? Podemos responder mejor estas preguntas si examinamos brevemente algunos de los pensadores representativos más importantes del pasado.

Trasfondo Histórico

MEDIEVAL

En nuestra encuesta histórica, veamos primero a Agustín (354-430) y Tomás de Aquino (1224-1274). Sus enfoques fueron determinantes para la Edad Media.

AGUSTIN

La actitud de Agustín hacia la fe y la razón es muy difícil de interpretar, especialmente porque sus puntos de vista aparentemente evolucionaron a lo largo de los años. A veces tenemos la impresión de que era un estricto autoritario; es decir, sostuvo que el terreno para la fe era pura, incuestionable, autoridad divina. Esta autoridad puede expresarse en las Escrituras o en la iglesia. Por lo tanto, Agustín confesó: "*No debería creer en el Evangelio, salvo por la autoridad de la Iglesia Católica*". La autoridad de la Escritura la tenía en mayor estima que la de la iglesia. **Debido a que las Escrituras están inspiradas por Dios, están completamente libres de error y, por lo tanto, deben creerse absolutamente. Tal visión de la autoridad parecería implicar que la razón no tiene ningún papel en la justificación de la creencia, y algunas veces Agustín da esa impresión.** Afirma que primero hay que creer antes de saber. Le encantaba citar Isaías 7:9 en la versión de los Setenta: "*A menos que creas no vas a entender*". El principio fundamental de la tradición agustiniana a lo largo de la Edad Media fue la *fides quaerens intellectum*: fe que busca la comprensión.

Pero ciertas declaraciones de Agustín dejan en claro que no era un descalificado autoritario. Sostuvo que la autoridad y la razón cooperan para llevar a una persona a la fe. La autoridad exige creer y prepara al hombre para la razón, y la razón a su vez conduce a la comprensión y al conocimiento. Pero al mismo tiempo, la razón no está completamente ausente de la autoridad, ya que uno tiene que considerar a quién creer, y la autoridad más alta pertenece a la verdad claramente conocida; es decir, la verdad, cuando se la conoce claramente, tiene el mayor derecho a la autoridad porque exige nuestro asentimiento. Según Agustín, es nuestro deber considerar qué hombres o qué libros debemos creer para poder adorar a Dios correctamente. Gerhard Strauss, en su libro sobre la doctrina de la Escritura de Agustín, explica que aunque para Agustín la Escritura es absolutamente autoritaria e infalible en sí misma, no tiene credibilidad en sí misma; es decir, la gente no aceptará automáticamente su autoridad al oírla. Por lo tanto, debe haber ciertos signos (indicios) de credibilidad que hacen que su autoridad sea evidente. Sobre la base de estos signos, podemos creer que la Escritura es la Palabra autorizada de Dios y someterse a su autoridad. Los

principales signos aducidos por Agustín en nombre de la autoridad de la Escritura son el milagro y la profecía. Aunque muchas religiones se jactan de las revelaciones que muestran el camino de la salvación, solo las Escrituras tienen el apoyo del milagro y la profecía, que prueban que es la verdadera autoridad.

Por lo tanto, el autoritarismo de Agustín parece estar drásticamente calificado. Quizás la aparente inconsistencia de Agustín se explica mejor por la comprensión medieval de la autoridad. En la iglesia primitiva, la autoridad (*auctoritas*) incluía no solo verdades teológicas, sino toda la tradición del conocimiento pasado. La relación entre la autoridad y la razón no era la misma que entre la fe y la razón. Más bien era la relación entre todo el conocimiento pasado y la comprensión actual. El conocimiento del pasado fue simplemente aceptado sobre la base de la autoridad.

Esta parece haber sido la actitud de Agustín. Él distingue entre lo que se ve como verdadero y lo que se cree que es verdad. **Vemos que algo es verdadero ya sea por percepción física o por demostración racional.** Creemos que algo es cierto sobre la base del testimonio de los demás. Por lo tanto, con respecto al milagro y la profecía, Agustín dice que la credibilidad de los informes de eventos pasados o futuros debe ser creída, no conocida por la inteligencia. En otra parte, él declara que uno debe creer en Dios porque la creencia en él se enseña en los libros de los hombres que han dejado su testimonio por escrito que vivieron con el Hijo de Dios y vieron cosas que no podrían haber sucedido si no hubiera Dios.

Luego concluye que uno debe creer antes de poder saber. Dado que para Agustín la evidencia histórica del milagro y la profecía estaba en el pasado, era en el ámbito de la autoridad, no de la razón. Hoy, por otro lado, diríamos que tal procedimiento sería un intento de proporcionar una base racional para la autoridad a través de la apologética histórica.

Ahora la pregunta obvia en este punto es: ¿Por qué aceptar la autoridad de los escritores del pasado, ya sean los escritores clásicos o los autores de las Escrituras? Claramente, si Agustín quiere evitar el razonamiento circular, no puede decir que debemos aceptar la autoridad de los evangelistas debido a la autoridad de la Escritura, ya que es el testimonio de los evangelistas del milagro y la profecía lo que se supone que evidencia la autoridad de las Escrituras. Entonces Agustín debe encontrar alguna razón para aceptar el testimonio de los evangelistas como confiable o abandonar este enfoque orientado históricamente. Como carecía del método histórico, la primera alternativa no estaba abierta para él. Por lo tanto, eligió el segundo. Francamente, admite que los libros que contienen la historia de Cristo pertenecen a una historia antigua que cualquiera puede negarse a creer. Por lo tanto, recurre al milagro actual de la iglesia como la base para aceptar la autoridad de la Escritura. Él vio la existencia misma de la iglesia poderosa y universal como una señal abrumadora de que las Escrituras son verdaderas y divinas.

Ahora note que Agustín no está basando la autoridad de las Escrituras en la autoridad de la iglesia, ya que él sostenía la autoridad de la Escritura puede exceder incluso a la de la iglesia. Más bien, su apelación sigue siendo el signo del milagro, no de hecho los milagros del Evangelio, que están irremediablemente eliminados en el pasado, sino el presente y evidente milagro de la iglesia. **En La ciudad de Dios dice que incluso si el incrédulo rechaza todos los milagros bíblicos, todavía le queda un estupendo milagro, que es todo lo que uno necesita, es decir, el hecho de que todo el mundo cree en el cristianismo sin el beneficio de los milagros del Evangelio**. Es interesante que, al apelar a un milagro presente como el signo de la autoridad de las Escrituras, Agustín parece haber implícito negar el autoritarismo, ya que este signo no estaba en el pasado, en el ámbito de la autoridad donde solo podía creerse, pero en el presente,

donde podría ser visto y conocido. Sea como fuere, el énfasis de Agustín en la autoridad bíblica y los signos de credibilidad fueron para establecer el tono para la posterior teología medieval.

TOMÁS DE AQUINO

La Suma contra gentiles de Aquino, escrita para combatir la filosofía greco-árabe, es la mayor obra apologética de la Edad Media y, por lo tanto, merece nuestra atención. Tomas desarrolla un marco para la relación de fe y razón que incluye los signos de credibilidad agustinianos. Él comienza haciendo una distinción dentro de las verdades acerca de Dios. **Por un lado, hay verdades que superan por completo la capacidad de la razón humana, por ejemplo, la doctrina de la Trinidad. Por otro lado, muchas verdades se encuentran al alcance de la razón humana, como la existencia de Dios.** En los primeros tres volúmenes de la Suma contra gentiles, Tomas intenta probar estas verdades de la razón, incluida la existencia y la naturaleza de Dios, las órdenes de la creación, la naturaleza y el fin del hombre, y así sucesivamente. Pero cuando llega al cuarto volumen, en el que maneja temas como la Trinidad, la encarnación, los sacramentos y las últimas cosas, de repente cambia su método de acercamiento. Él declara que estas cosas deben ser probadas por la autoridad de la Sagrada Escritura, no por la razón natural. Debido a que estas doctrinas superan a la razón, son propiamente objetos de fe.

Ahora, a primera vista, esto parece sugerir que para Aquino estas verdades de fe son misterios, de alguna manera "*por encima de la lógica*". Pero aquí debemos ser muy cuidadosos. Porque cuando leo a Aquino, no es así como él define sus términos. Más bien parece querer decir que las verdades de fe superan a la razón en el sentido de que no son empíricamente evidentes ni demostrables con absoluta certeza. No sugiere que las verdades de fe trasciendan la lógica aristotélica. Más bien, simplemente no hay hechos empíricos que hagan evidentes estas verdades o de las cuales puedan deducirse estas verdades. **Por ejemplo, aunque la existencia de Dios puede probarse a partir de sus efectos, no hay hechos empíricos de los que pueda deducirse la Trinidad.** O, nuevamente, la resurrección escatológica de los muertos no puede ser probada, porque no hay evidencia empírica para este evento futuro. En otra parte, Tomas deja en claro que las verdades de la fe tampoco pueden demostrarse por la sola razón. Sostiene que los cristianos debemos usar solo argumentos que prueben sus conclusiones con absoluta certeza; porque si usamos simples argumentos de probabilidad, la insuficiencia de esos argumentos solo servirá para confirmar a los no cristianos en su incredulidad.

Por lo tanto, la distinción que hace Tomás entre las verdades de la razón y las verdades de la fe es más bien como la distinción de Agustín entre ver y creer. Las verdades de la razón pueden "*verse*", es decir, probadas con certeza racional o aceptadas como empíricamente evidentes, mientras que las verdades de la fe deben ser creídas, ya que no son empíricamente evidentes ni demostrables racionalmente. Esto no significa que las verdades de la fe sean incomprensibles o que estén "*por encima de la lógica*".
Ahora, porque las verdades de fe solo se pueden creer, ¿implica esto que Tomas sea, al final, un fideista o un autoritario? La respuesta parece claramente no. Porque, al igual que Agustín, argumenta que Dios proporciona los signos del milagro y la profecía, que sirven para confirmar las verdades de la fe, aunque no las demuestran directamente. Debido a estas señales, Aquino sostuvo que un hombre puede ver las verdades de la fe:
"*Entonces, de hecho, son vistos por el que cree; no creería a menos que viera que son dignos de creer sobre la base de signos evidentes o algo así*". Tomas llama a estos signos "*confirmaciones*", "*argumentos*" y "*pruebas*"

de las verdades de la fe. Esto parece dejar en claro que Tomás de Aquino creía que había buenas razones para aceptar las verdades de la fe como un todo. Las pruebas de milagro y profecía son convincentes, aunque son indirectas. Así, por ejemplo, la doctrina de la Trinidad es una verdad de fe porque no puede ser probada directamente por ningún argumento; sin embargo, se prueba indirectamente en la medida en que las verdades de la fe tomadas en su conjunto son creíbles por los signos divinos.

El procedimiento de Tomás, entonces, puede resumirse en tres pasos: (1) Las profecías cumplidas y los milagros hacen que sea creíble que las Escrituras, tomadas en conjunto, sean una revelación de Dios. (2) Como una revelación de Dios, la Escritura es absolutamente autoritativa. (3) Por lo tanto, aquellas doctrinas enseñadas por las Escrituras que no son ni demostrables ni empíricamente evidentes pueden ser aceptadas por fe bajo la autoridad de la Escritura. Por lo tanto, Tomás de Aquino puede decir que un oponente puede estar convencido de las verdades de la fe sobre la base de la autoridad de la Escritura confirmada por Dios con milagros.

Una vez más surge la pregunta: ¿Cómo sabemos que los supuestos milagros o profecías cumplidas tomaron lugar? Los pensadores medievales, carentes del método histórico, no pudieron responder a esta pregunta. Desarrollaron un marco filosófico en el cual los signos de credibilidad confirmaban las verdades de la fe, pero no tenían forma de probar los signos mismos. El único argumento fue la prueba indirecta de Agustín del milagro de la iglesia. Por lo tanto, Tomas declara,

> *Ahora, una conversión tan maravillosa del mundo a la fe cristiana es la prueba más indudable de que tales señales tuvieron lugar… Porque sería la señal más maravillosa de todas si sin señales maravillosas el mundo fuera persuadido por simples y humildes hombres para creer cosas tan arduas, para lograr cosas tan difíciles, y para esperar cosas tan sublimes.*

Se podría agregar una última palabra. Con Aquino vemos la reducción de la fe a una categoría epistemológica; es decir, la fe ya no era confianza o compromiso del corazón, sino que se convirtió en una forma de conocimiento complementario a la razón. La fe era esencialmente un asentimiento intelectual a las doctrinas no demostrables por la razón; de ahí la opinión de Tomás de Aquino de que una doctrina no puede ser conocida y creída: **si la conoces (por la razón), entonces no puedes creerla (por fe)**. Por lo tanto, Aquino disminuyó la visión de la fe como confianza o compromiso. Esta misma comprensión intelectualista de la fe caracterizó los documentos del Concilio de Trento y del Vaticano I, pero se ajustó en los documentos del Concilio Vaticano II.

LA ILUSTRACIÓN

El hecho de que la Ilustración también sea conocida como la Era de la Razón nos da una buena pista de cómo los pensadores de ese período consideraban la relación entre la fe y la razón. Sin embargo, no hubo un acuerdo completo sobre este tema, y las dos figuras que estudiaremos representan dos puntos de vista fundamentalmente opuestos.

JOHN LOCKE

El pensamiento de John Locke (1632-1704) fue determinante para el siglo XVIII. Su *Essay Concerning Human Understanding* (1689) estableció los principios epistemológicos que configurarían el pensamiento religioso durante esa época. Aunque rechazó el racionalismo filosófico de Descartes, Locke fue sin embargo

un ardiente racionalista teológico. Es decir, sostuvo que la creencia religiosa debe tener una base probatoria y que, cuando tal fundamento está ausente, la creencia religiosa es injustificada. El propio Locke intentó proporcionar una base de prueba semejante.

Locke defendió la existencia de Dios por medio de un argumento cosmológico; de hecho, sostuvo que la existencia de Dios es "*la verdad más obvia que la razón descubre*", y que tiene una evidencia "*igual a la certeza matemática*". Cuando uno se mueve más allá de tales asuntos de la razón demostrable en asuntos de fe, Locke insistió en que las verdades reveladas no pueden contradecir la razón. Dios puede revelarnos tanto las verdades alcanzables por la razón (aunque la razón da mayor certeza de éstas que la revelación) como las verdades inalcanzables por la razón. Las verdades reveladas inalcanzables por la razón no pueden contradecir la razón, porque siempre estaremos más seguros de la verdad de la razón que de una supuesta revelación que contradice la razón. Por lo tanto, ninguna proposición contraria a la razón puede ser aceptada como revelación divina. Por lo tanto, aunque sabemos que una revelación de Dios debe ser verdadera, aún está dentro del alcance de la razón determinar si una supuesta revelación realmente proviene de Dios y determinar su significado.

Más que eso, la revelación no solo debe estar en armonía con la razón, sino que debe estar garantizada por pruebas racionales apropiadas de que es realmente divina. De lo contrario, uno degenera en un entusiasmo irresponsable:

> *La revelación es una razón natural agrandada por un nuevo conjunto de descubrimientos comunicados por Dios de inmediato, cuya razón confirma la verdad del testimonio y las pruebas que da que provienen de Dios. De modo que aquel que quita la razón para dar paso a la revelación, apaga la luz de ambos; y hace más o menos lo mismo que si persuadiera a un hombre para que sacara los ojos, mejor para recibir la luz remota de una estrella invisible con un telescopio.*

El entusiasmo religioso era la forma de expresión religiosa más despreciada por el creyentes intelectual de la Era de la Razón, y Locke no tendría nada que ver con eso. **Solo si la razón hace plausible que una supuesta revelación es genuina puede creerse esa revelación**. Por lo tanto, en sus trabajos subsecuentes *The Reasonableness of Christianity* (1695) y *Discourse on Miracles* (1690), Locke argumentó que la profecía cumplida y los milagros palpables proporcionan pruebas de la misión divina de Cristo. Él estableció tres criterios para discernir una revelación genuina. <u>En primer lugar</u>, no debe deshonrar a Dios ni ser incompatible con la religión natural y la ley moral natural. <u>En segundo lugar</u>, no debe informar al hombre de cosas indiferentes, insignificantes o fáciles de descubrir por su capacidad natural. <u>Tercero</u>, debe ser confirmado por signos sobrenaturales. Para Locke, el principal de estos signos fue un milagro. Sobre la base de los milagros de Jesús, estamos justificados al considerarlo como el Mesías y su revelación de Dios como verdadera. Como fuente de las obras de deístas y de la apologética ortodoxa, el punto de vista de Locke moldeó el pensamiento religioso del siglo XVIII. Ya sean deístas u ortodoxos, la mayoría de los pensadores del siglo después de Locke estuvo de acuerdo en que se debía dar prioridad a la razón incluso en asuntos de fe, que la revelación no podía contradecir la razón, y esa razón proporcionaba el fundamento esencial de la creencia religiosa.

HENRY DODWELL

Eso no quiere decir que las voces disidentes no puedan ser escuchadas. Henry Dodwell (1700-1784) en su *Christianity Not Founded on Argument* (1742) atacó el racionalismo teológico prevaleciente como antitético al verdadero cristianismo. Dodwell estaba tan fuera de sintonía con sus tiempos que incluso ha sido sospechoso de ser un incrédulo que apeló a una base racional y subjetiva de la fe religiosa como un subterfugio para socavar la racionalidad del cristianismo. Me parece, sin embargo, que Dodwell debe tomarse directamente como un portavoz de la tradición religiosa anti-racionalista, que no estuvo del todo ausente incluso durante la Ilustración.

Dodwell argumenta que los asuntos de fe religiosa se encuentran fuera de la determinación de la razón. Es imposible que Dios haya tenido la intención de que la razón sea la facultad de guiarnos a la fe, ya que la fe no puede suspenderse indefinidamente mientras la razón pesa y vuelve a pesar los argumentos con cautela. Las Escrituras enseñan, por el contrario, que el camino a Dios es por medio del corazón, no por medio del intelecto. La fe es simplemente un regalo del Espíritu Santo. ¿Cuál es entonces la base de la fe? Dodwell responde, autoridad, no la autoridad arbitraria de la iglesia sino la luz interior de una revelación constante y particular impartida por separado y sobrenaturalmente a cada individuo. La apelación de Dodwell es, por lo tanto, al trabajo interno y creador de fe del Espíritu Santo en el corazón de cada individuo. Su apología psíquica parece no haber generado seguidores entre los eruditos de su época, pero más tarde un énfasis similar en el testimonio del Espíritu por parte de Wesleys y Whitefield fue una marca de los grandes avivamientos que abrieron manantiales para las almas secas de los laicos ingleses.

CONTEMPORÁNEO

Durante el siglo XX, la discusión teológica de la relación entre la fe y la razón ha reproducido muchos de estos mismos temas.

KARL BARTH & RUDOLF BULTMANN

Tanto la teología dialéctica defendida por Karl Barth (1886-1968) como la teología existencial propugnada por Rudolf Bultmann (1884-1976) se caracterizaron por una epistemología religiosa del autoritarismo.

Según Barth, no puede haber ningún acercamiento a Dios en absoluto a través de la razón humana. Además de la revelación de Dios en Cristo, la razón humana comprende absolutamente nada sobre Dios. La razón fundamental de este agnosticismo sobre el conocimiento humano de Dios parece ser el firme compromiso de Barth con la tesis de que Dios es "*totalmente otro*" y, por lo tanto, trasciende todas las categorías del pensamiento y la lógica humanos. Esta creencia llevó a Barth a negar la doctrina católica romana de una analogía de ser entre Dios y el hombre. De acuerdo con esa doctrina, la creación como el producto de su Creador comparte de manera análoga ciertas propiedades poseídas más perfectamente por Dios como el ser, la bondad, la verdad, etc. Según Barth, Dios es tan trascendente que no existe ninguna analogía entre él y la criatura. Por lo tanto, se deduce que no puede haber ningún conocimiento natural de Dios en absoluto. Pero Dios se ha revelado al hombre en Jesucristo; de hecho, Cristo es la revelación o la Palabra de Dios. Solo en él se encuentra una analogía de la fe que proporciona algún conocimiento de Dios. Pero incluso este conocimiento parece ser más experiencial que cognitivo: es un encuentro personal con la Palabra de Dios, que nos confronta de vez en cuando a través de diferentes formas, como la Biblia o la predicación. Incluso en su revelación, Dios permanece oculto: "*Él nos encuentra como Aquel que está escondido, de quien debemos admitir que no sabemos lo que estamos diciendo cuando tratamos de decir quién*

es". Dios permanece incomprensible y las proposiciones que afirmamos sobre él son verdaderas de una manera incomprensible.

Esto podría llevar a pensar que para Barth el fideísmo es el único camino por el cual alguien puede llegar al conocimiento de Dios. Sin embargo, esto no parece ser exactamente correcto. Para Barth enfatiza que el encuentro personal con la Palabra de Dios resulta completamente de la iniciativa soberana y divina. Perdido en el pecado, el hombre ni siquiera puede comenzar a moverse en la dirección de la fe, por lo que incluso un salto de fe es imposible para él. No, debe ser Dios quien irrumpe en la indolencia de la pecaminosidad del hombre para confrontarlo con la Palabra de Dios. Como escribe Barth, "*El conocimiento de Dios es un conocimiento completamente afectado y determinado desde el lado de su objeto, desde el lado de Dios*". O, nuevamente, "*el hecho de que él tomó esta decisión, que realmente creyó, y que en realidad tenía libertad para entrar en esta nueva vida de obediencia y esperanza; todo esto no era obra de su espíritu, sino el trabajo del Espíritu Santo*". Barth creía que la doctrina de la Reforma de la justificación por la gracia a través de la fe es incompatible con cualquier iniciativa humana, incluso el fideísmo. Si conocer a Dios depende por completo de la gracia de Dios, entonces incluso el acto de fe sería una obra pecaminosa si no fuera obra de Dios. Si se pregunta cómo se sabe que es de hecho la Palabra de Dios lo que se enfrenta a él y no una ilusión, Barth simplemente respondería que tal pregunta no tiene sentido. Cuando la Palabra de Dios confronta a un hombre, él no es libre de analizar, pesar y considerar como un juez u observador desinteresado; solo puede obedecer. La autoridad de la Palabra de Dios es la base de la creencia religiosa.

Al igual que Barth, Bultmann también rechaza cualquier aprehensión humana de la Palabra de Dios (que parece identificar principalmente con el llamado a la existencia auténtica encarnada en el evangelio) aparte de la fe. Bultmann interpreta la fe en categorías epistemológicas, oponiéndola al conocimiento basado en la prueba. En la tradición existencialista, considera esencial para la fe que implica riesgo e incertidumbre. Por lo tanto, la evidencia racional no solo es irrelevante, sino que es contraria a la fe. La fe, para ser fe, debe existir en un vacío probatorio. Por esta razón, Bultmann niega cualquier significado para el mensaje cristiano al Jesús histórico, aparte de su existencia desnuda. Bultmann reconoce que Pablo, en 1 Corintios 15, "*piensa que puede garantizar la resurrección de Cristo como un hecho objetivo al enumerar a los testigos que lo vieron resucitar*". Pero caracteriza esa argumentación histórica como "*fatal*" porque trata de producir prueba para la proclamación cristiana. Si un intento de prueba tiene éxito, esto significaría la destrucción de la fe. Solo una decisión de creer completamente separada de la evidencia lo pondrá en contacto con el significado existencial del evangelio. Bultmann enfatiza que esto no significa que tal paso se haga arbitraria o alegremente. No, los problemas existenciales de la vida y la muerte pesan tanto que esta decisión de creer es el paso más importante e impresionante que una persona puede tomar. Pero debe tomarse en ausencia de cualquier criterio racional para la elección.

Esto podría llevar a pensar que Bultmann es un fideísta puro; pero de nuevo, esto no parece del todo correcto. Porque insiste en que la misma autoridad de la Palabra de Dios quita todas las exigencias de criterios: "*¡Como si Dios tuviera que justificarse ante el hombre! ¡Como si toda exigencia de justificación (incluida la que se ocultaba en la demanda de criterios) no tuviera que descartarse tan pronto como aparezca el rostro de Dios!*" Como explica Wolfhart Pannenberg,"*la presuposición básica subyacente a la teología protestante alemana expresada por Barth o Bultmann es que la base de la teología es la Palabra de Dios que*

se autentica a sí misma y exige obediencia". Por lo tanto, parece que tanto en la teología dialéctica como en la existencial, la apelación final es autoritaria.

WOLFHART PANNENBERG

El enfoque riguroso de evidencia de Pannenberg a las cuestiones teológicas fue ampliamente aclamado como el comienzo de una nueva fase en la teología protestante europea. En 1961, un círculo de jóvenes teólogos para quienes Pannenberg fue el vocero principal afirmó en su manifiesto *Offenbarung als Geschichte* [Revelación como historia] que la revelación debe ser entendida exclusivamente en términos de los actos de Dios en la historia, no como una Palabra que se autentica a sí misma.

Porque esta "Palabra", que se entendía como la auto-revelación de Dios en un encuentro divino- humano, no necesita autenticación externa, la teología, de acuerdo con Pannenberg, ha depreciado la relevancia de la historia para la fe y se ha cerrado contra el conocimiento secular. Por un lado, la teología existencialista de Bultmann descuidó la facticidad histórica objetiva a favor de encontrar las condiciones para la existencia humana auténtica en la proclamación apostólica, a la que los hechos históricos se consideran estrictamente irrelevantes. Por otro lado, la comprensión de Barth de eventos peculiarmente cristianos como pertenecientes, no al curso de la historia ordinaria e investigable, sino a la historia redentora, que está cerrada a la investigación histórica, igualmente devalúa la historia real. Ambas escuelas comparten un motivo común en su depreciación de la importancia de la historia para la fe, es decir, el deseo de asegurar para la fe una fortaleza inexpugnable contra los asaltos de los modernos estudios histórico-críticos. La teología dialéctica huyó al puerto de la supra-historia, supuestamente a salvo de la inundación histórico-crítica, mientras que la teología existencial se retiró del curso de la historia objetiva a la experiencia subjetiva de la autenticidad humana. Sin embargo, el intento de teología del aislacionismo fracasó, porque las ciencias seculares recurrieron a él para criticarlo y contradecirlo. "*Durante demasiado tiempo, la fe ha sido mal interpretada como la fortaleza de la subjetividad en la que el cristianismo podría retirarse de los ataques del conocimiento científico. Tal retroceso a la subjetividad piadosa solo puede llevar a destruir cualquier conciencia de la verdad de la fe cristiana*".

Por lo tanto, si el cristianismo debe hacer una afirmación significativa de la verdad, debe, según Pannenberg, someterse a los mismos procedimientos de prueba y verificación que se emplean en las ciencias seculares. Este método de verificación será indirecto, por ejemplo, mediante investigación histórica. Una interpretación teológica de la historia será probada positivamente por "*su capacidad de tener en cuenta todos los detalles históricos conocidos*", y negativamente por "*la prueba de que sin sus afirmaciones específicas la información accesible no sería en absoluto o sería solo explicable de manera incompleta*. Dado que la fe cristiana se basa en un evento pasado real, y dado que no hay forma de conocer el pasado de otra manera que la investigación histórico-crítica, se deduce que el objeto de la fe cristiana no puede permanecer inalterado por los resultados de dicha investigación. Por un lado, un Cristo carismático completamente ajeno al Jesús real e histórico sería "*puro mito*"; y, por otro lado, un Cristo conocido solo a través del encuentro dialéctico sería imposible de distinguir del "*autoengaño*". Por lo tanto, la conclusión inevitable es que la carga de probar que Dios se ha revelado en Jesús de Nazaret debe caer sobre el historiador.

Pannenberg reconoce que si se eliminan los fundamentos históricos de la fe, entonces el cristianismo debe ser abandonado. Sin embargo, confía en que, dados los hechos históricos que tenemos ahora, esta eventualidad no ocurrirá. Pannenberg se da cuenta de que los resultados de la investigación histórica siempre conservan un grado de incertidumbre, pero de todos modos, a través de esta forma "*precaria y provisional*", es posible el conocimiento de la verdad del cristianismo. Sin este fundamento fáctico lógicamente anterior a la fe, la fe se reduciría a la credulidad, la credulidad o la superstición. Solo este enfoque probatorio, en contraste con el subjetivismo de la teología moderna, puede establecer la afirmación de la verdad del cristianismo. Los hechos históricos en la base del cristianismo son confiables y, por lo tanto, podemos basar nuestra fe, nuestras vidas y nuestro futuro en ellos.

ALVIN PLANTINGA

Apelando a lo que él (erróneamente, creo) llama la objeción reformada a la teología natural, Alvin Plantinga ha lanzado un ataque sostenido contra el racionalismo teológico. Plantinga sostiene que la creencia en Dios y en las doctrinas centrales del cristianismo es a la vez racional y garantizada por completo, aparte de cualquier fundamento probatorio para la creencia.

Esto lo pone en conflicto con lo que él llama la objeción evidencialista a la creencia teísta. De acuerdo con el evidencialista, uno tiene una justificación racional para creer que una proposición es verdadera solo si esa proposición es o bien fundacional para el conocimiento o bien está establecida por evidencia que está basada finalmente en tal fundamento. De acuerdo con este punto de vista, dado que la proposición "*Dios existe*" no es fundamental, sería irracional creer esta proposición aparte de la evidencia racional de su verdad.

Pero, Plantinga pregunta, ¿por qué la proposición "Dios existe" no puede ser parte de la base, de modo que no es necesaria ninguna evidencia racional? El evidencialista responde que solo las proposiciones que son propiamente básicas pueden ser parte de la base del conocimiento. ¿Cuáles son, entonces, los criterios que determinan si una proposición es o no propiamente básica? Típicamente, el evidencialista afirma que solo las proposiciones que son evidentes por sí mismas o incorregibles son propiamente básicas. Por ejemplo, la proposición "La suma de los cuadrados de los dos lados de un triángulo rectángulo es igual al cuadrado de la hipotenusa" es evidentemente verdadera. De manera similar, la proposición "Siento dolor" es incorregiblemente cierta, ya que incluso si solo estoy imaginando mi lesión, sigue siendo cierto que siento dolor. Dado que la proposición "Dios existe" no es evidente ni incorregible, no es propiamente básica y, por lo tanto, requiere evidencia para poder creerla. Creer esta proposición sin evidencia es por lo tanto irracional.

Plantinga no niega que las proposiciones autoevidentes e incorregibles son propiamente básicas, pero sí pregunta cómo sabemos que estas son las únicas proposiciones o creencias propiamente básicas. Si lo son, todos somos irracionales, ya que comúnmente aceptamos numerosas creencias que no se basan en pruebas y que no son evidentes ni incorregibles. Por ejemplo, tome la creencia de que el mundo no fue creado hace cinco minutos con rastros de memoria incorporados, comida en el estómago por los desayunos que nunca comimos realmente, y otras apariencias de edad. Sin duda, es racional creer que el mundo ha existido por más de cinco minutos, aunque no hay evidencia de esto. Los criterios del evidencialista para la basicalidad apropiada deben ser defectuosos. De hecho, ¿qué pasa con el estado de esos criterios? ¿Es la propia

proposición "solo proposiciones que son evidentes por sí mismas o incorregibles son propiamente básicas" en sí mismas adecuadamente básicas? Aparentemente no, porque ciertamente no es evidente ni incorregible. Por lo tanto, si vamos a creer en esta proposición, debemos tener evidencia de que es verdadera. Pero no hay tal evidencia. La proposición parece ser solo una definición arbitraria, ¡y no muy plausible! Por lo tanto, el evidencialista no puede excluir la posibilidad de que la creencia en Dios sea una creencia propiamente básica.

Y de hecho, Plantinga sostiene que, siguiendo a Juan Calvino, la creencia en Dios es propiamente básica. El hombre tiene una capacidad innata y natural para aprehender la existencia de Dios incluso cuando tiene una capacidad natural para aceptar verdades de percepción (como "Veo un árbol"). Dadas las circunstancias apropiadas, como los momentos de culpa, gratitud o el sentido de la obra de Dios en la naturaleza, el hombre naturalmente comprende la existencia de Dios. De la misma manera que ciertas creencias perceptivas, como "Veo un árbol", son adecuadamente básicas dadas las circunstancias apropiadas, entonces la creencia en Dios es propiamente básica en las circunstancias apropiadas. Ni la existencia del árbol ni la existencia de Dios se deducen de la experiencia de las circunstancias. Pero estar en las circunstancias apropiadas es lo que hace que la creencia sea propiamente básica; la creencia sería irracional si se llevara a cabo en circunstancias inapropiadas. Por lo tanto, la creencia básica de que Dios existe no es arbitraria, ya que solo la tiene una persona colocada en circunstancias apropiadas. De manera similar, creer en Dios como propiamente básico no compromete a la visión relativista de que virtualmente cualquier creencia puede ser propiamente básica para un adulto normal. En ausencia de circunstancias apropiadas, varias creencias tomadas como básicas por ciertas personas serán retenidas arbitraria e irracionalmente. Incluso en ausencia de un criterio adecuado de basicalidad adecuada para reemplazar el criterio evidencialista defectuoso, el hecho es que podemos saber que algunas creencias simplemente no son propiamente básicas. Por lo tanto, el cristiano que toma la creencia en Dios como propiamente básico puede legítimamente rechazar la base propia de otras creencias. Plantinga insiste así en que su epistemología no es fideística; las liberaciones de la razón incluyen no solo proposiciones inferidas, sino también proposiciones propiamente básicas. Dios nos ha construido de tal manera que naturalmente formamos la creencia en su existencia bajo circunstancias apropiadas, así como creamos en los objetos perceptivos, la realidad del pasado, y así sucesivamente. Por lo tanto, la creencia en Dios está entre las liberaciones de la razón, no de la fe.

Plantinga enfatiza que la base fundamental de la creencia de que Dios existe no implica su indubitabilidad. Esta creencia es derrotable; es decir, puede ser derrotado por otras creencias incompatibles que llegan a ser aceptadas por el teísta. En tal caso, el individuo en cuestión debe renunciar a algunas de sus creencias si quiere seguir siendo racional, y tal vez sea su creencia en Dios la que se desvanezca. Por lo tanto, por ejemplo, un cristiano que se encuentra con el problema del mal se enfrenta con un potencial derrotador de su creencia en Dios. Si él debe permanecer racional en su creencia cristiana, él debe tener una respuesta para el derrotador. Aquí es donde la apologética cristiana viene; puede ayudar a formular respuestas a posibles derrotadores, como la Defensa del libre albedrío en respuesta al problema del mal. Pero Plantinga también argumenta que, en algunos casos, la creencia original en sí misma puede exceder su supuesta derrota en orden racional de que se convierta en un derrotador intrínseco de su ostensible derrotador. Él da el ejemplo de alguien acusado de un crimen y contra el cual se encuentran todas las pruebas, a pesar de que esa persona sabe que es inocente. En tal caso, esa persona no está racionalmente

obligada a abandonar la creencia en su propia inocencia y aceptar en cambio la evidencia de que es culpable. La creencia de que él no cometió el crimen derrota intrínsecamente a los derrotadores y la evidencia lo prueba. Plantinga hace la aplicación teológica sugiriendo que la creencia en Dios puede igualmente derrotar intrínsecamente a todos los derrotadores que puedan ser enfrentados. Plantinga sugiere que los mecanismos que podrían producir una garantía tan poderosa para creer en Dios son el sentido implantado y natural de lo divino (sensus divinitatis de Calvino), fortalecido y acentuado por el testimonio del Espíritu Santo.

Plantinga argumenta que la creencia en Dios no es meramente racional para la persona que la toma como propiamente básica, sino que esta creencia está tan justificada que se puede decir que esa persona sabe que Dios existe. Una creencia que es meramente racional podría de hecho ser falsa. Cuando decimos que una creencia es racional, queremos decir que la persona que la posee está dentro de sus derechos epistemológicos al hacerlo o que no exhibe ningún defecto en su estructura noética para creer. Pero para que cierta creencia constituya conocimiento, debe ser cierto y en cierto sentido justificado o garantizado para la persona que lo posee.

La noción de orden, esa cualidad que diferencia el conocimiento de meramente de la verdadera creencia es filosóficamente controvertida, y es en el análisis de esta noción que Plantinga luego se vuelve. Primero expone y luego critica todas las principales teorías de orden que hoy ofrecen los epistemólogos, como el deontologismo, el fiabilismo, el coherentismo, etc. Fundamentalmente, el método de Plantinga de exponer lo inadecuado de tales teorías es construir experimentos de pensamiento o escenarios en los que se cumplan todas las condiciones de garantía estipuladas por una teoría y sin embargo en el que es obvio que la persona en cuestión no tiene conocimiento de la propuesta que él cree porque sus facultades cognitivas están funcionando mal al formar la creencia. Este error común sugiere que la garantía racional implica intrínsecamente la noción del funcionamiento apropiado de las facultades cognitivas de uno. Pero esto plantea la cuestión problemática, *¿qué significa para las facultades cognitivas de uno "funcionar adecuadamente*"? Aquí Plantinga lanza una bomba a la epistemología convencional al proponer una explicación peculiarmente teísta de la garantía racional y el funcionamiento adecuado, a saber, que las facultades cognitivas de uno están funcionando adecuadamente solo si están funcionando como Dios los diseñó.

Aunque agrega varias calificaciones filosóficas sutiles, la idea básica del relato de Plantinga es que una creencia está garantizada para una persona en el caso de que sus facultades cognitivas estén, al formar esa creencia, funcionando en un ambiente apropiado como Dios lo diseñó. Cuanto más firmemente esa persona tenga la creencia en cuestión, mayor es la garantía que tiene para él, y si él la cree con suficiente firmeza, tiene suficiente garantía para constituir conocimiento. Con respecto a la creencia de que Dios existe, Plantinga sostiene que Dios nos ha constituido de tal forma que naturalmente formamos esta creencia bajo ciertas circunstancias; dado que la creencia está formada así por facultades cognitivas que funcionan correctamente en un ambiente apropiado, está garantizado para nosotros, y, en la medida en que nuestras facultades no se vean perturbadas por los efectos noéticos del pecado, creeremos esta proposición profunda y firmemente, de modo que se puede decir, en virtud de la gran garantía de esta creencia para nosotros, saber que Dios existe.

¿Pero qué hay de las creencias específicamente cristianas? ¿Cómo puede uno justificarse y justificarse aferrándose al teísmo cristiano? Para responder a esta pregunta, Plantinga extiende su relato para incluir no solo el *sensus divinitatis* sino también el testimonio interior o la instigación del Espíritu Santo.

La cuenta extendida postula que nuestra caída en el pecado ha tenido desastrosas consecuencias cognitivas y afectivas. El *sensus divinitatis* ha sido dañado y deformado, sus liberaciones silenciadas. Además, nuestros afectos han sido sesgados, de modo que nos resistimos a las liberaciones del *sensus divinitatis*, siendo egocéntricos en lugar de centrados en Dios. Dios en su gracia necesitó encontrar una forma de informarnos del plan de salvación que él ha puesto a disposición, y ha elegido hacerlo por los medios trípticos de las Escrituras, que establecen las grandes verdades del evangelio, el trabajo del Espíritu Santo, que repara el daño cognitivo y afectivo del pecado para que podamos creer las grandes verdades del Evangelio y, finalmente, la fe, que es la obra principal del Espíritu Santo que se produce en los corazones de los creyentes. En opinión de Plantinga, la instigación interna del Espíritu Santo es el análogo cercano de una facultad cognitiva en que también es un "mecanismo" de formación de creencias. Como tal, las creencias formadas por este proceso cumplen las condiciones para la orden. Por lo tanto, se puede decir que uno conoce las grandes verdades del evangelio a través de la instigación del Espíritu Santo.

Debido a que conocemos las grandes verdades del evangelio a través del trabajo del Espíritu Santo, no tenemos necesidad de evidencia para ellos. Más bien, son propiamente básicos para nosotros, tanto con respecto a la justificación como a la garantía. Plantinga, por lo tanto, afirma que *"de acuerdo con el modelo, las verdades centrales del Evangelio son autocomprobables*"; es decir, "*no obtienen su evidencia o garantía a través de la creencia en la base probatoria de otras proposiciones*".

Evaluación

"¿Cómo sé que el cristianismo es verdad?" Probablemente cada cristiano se haya hecho esa pregunta. "Creo que Dios existe, creo que Jesús resucitó de entre los muertos, y he experimentado su poder que cambia la vida en mi vida, pero ¿cómo sé que es realmente cierto?" El problema se vuelve especialmente agudo cuando nos enfrentamos con alguien que no cree en Dios o en Jesús o que se adhiere a alguna otra religión mundial. Pueden exigirnos cómo sabemos que el cristianismo es verdadero y demostrarlo. ¿Qué se supone que debemos decir? ¿Cómo sé que el cristianismo es verdad?

Al responder a esta pregunta, me ha resultado útil distinguir entre **I. Conocer el cristianismo** como verdadero y **II. Mostrar que el cristianismo** es verdadero.

I. CONOCER QUE EL CRISTIANISMO ES VERDADERO

Aquí quiero examinar dos puntos: Primero, el **A) rol del Espíritu Santo**, y segundo, **B) el rol de los argumentos y evidencia**.

A) ROL DEL ESPÍRITU SANTO

Creo que Dodwell y Plantinga tienen razón en que, fundamentalmente, la manera en que sabemos que el cristianismo es verdadero es mediante el testimonio de autenticidad del Espíritu Santo de Dios. Ahora, ¿qué quiero decir con eso? Quiero decir que la experiencia del Espíritu Santo es verídica e inconfundible (aunque no necesariamente irresistible o indudable) para el que la tiene; que tal persona no necesita argumentos o evidencia suplementaria para conocer y saber con confianza que de hecho está experimentando el

Espíritu de Dios; que tal experiencia no funciona en este caso como una premisa en cualquier argumento desde la experiencia religiosa hasta Dios, sino que es la experiencia inmediata de Dios mismo; que en ciertos contextos, la experiencia del Espíritu Santo implicará la aprehensión de ciertas verdades de la religión cristiana, como "Dios existe", "Soy condenado por Dios", "Estoy reconciliado con Dios", "Cristo vive en mí". ," Etcétera; que tal experiencia proporciona no solo una garantía subjetiva de la verdad del cristianismo, sino también un conocimiento objetivo de esa verdad; y que los argumentos y las pruebas incompatibles con esa verdad son abrumados por la experiencia del Espíritu Santo para el que lo atiende plenamente.

Me parece que el Nuevo Testamento enseña semejante punto de vista con respecto tanto al creyente como al incrédulo por igual. Ahora, a primera vista, puede parecer contraproducente o quizás circular para mí apelar a los textos de las Escrituras sobre el testimonio del Espíritu, como para decir que creemos en el testimonio del Espíritu porque las Escrituras dicen que hay tal testimonio. Pero en la medida en que la nuestra es una discusión "interna" entre los cristianos, es completamente apropiado exponer lo que las Escrituras enseñan sobre la epistemología religiosa. Al interactuar con un no cristiano, por el contrario, uno simplemente diría que nosotros, los cristianos, de hecho experimentamos el testimonio interno del Espíritu de Dios.

El Creyente

Primero, veamos el papel del Espíritu Santo en la vida del creyente. Cuando una persona se convierte en cristiana, automáticamente se convierte en un hijo adoptivo de Dios y mora en el Espíritu Santo: "*porque en Cristo Jesús, todos sois hijos de Dios por la fe… Y debido a que son hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones, gritando: "¡Abba! ¡Padre!* '"(Gálatas 3:26; 4: 6 esv). Pablo enfatiza el punto en Romanos 8. Aquí él explica que es el testimonio del Espíritu Santo con nuestro espíritu que nos permite saber que somos hijos de Dios: "*Porque no recibiste el espíritu de esclavitud para caer en el temor, pero has recibido el espíritu de filiación. Cuando lloramos, '¡Abba! ¡Padre!*" *Es el Espíritu mismo dando testimonio con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios*" (Romanos 8: 15-16 rsv). Pablo usa el término *plerophoria* (confianza completa, plena seguridad) para indicar que el creyente tiene conocimiento de la verdad como resultado de la obra del Espíritu (Col 2: 2; 1 Tesalonicenses 1: 5; ver Rom 4:21 ; 14: 5; Col. 4:12). A veces los cristianos lo llaman hoy "*garantía de salvación*"; y la seguridad de la salvación conlleva ciertas verdades del cristianismo, como "*Dios perdona mi pecado*", "*Cristo me ha reconciliado con Dios*", y así sucesivamente, de modo que al tener la seguridad de la salvación uno tiene la seguridad de estas verdades.

El apóstol Juan también deja bastante claro que es el Espíritu Santo dentro de nosotros quien da a los creyentes la convicción de la verdad del cristianismo. "*Pero has sido ungido por el Santo, y todos ustedes saben. . . la unción que recibiste de él permanece en ti, y no tienes necesidad de que nadie te enseñe; como su unción te enseña acerca de todo, y es verdad, y no es mentira, así como te ha enseñado, permanece en él*"(1 Juan 2:20, 27 rsv). Aquí Juan explica que es el Espíritu Santo quien le enseña al creyente la verdad de las cosas divinas. Juan claramente está haciendo eco de las enseñanzas del mismo Jesús, cuando dice: "*Pero el Consejero, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi nombre, él les enseñará todas las cosas, y les recordará todo lo que he dicho a usted*"(Juan 14:26 rsv). Ahora bien, la verdad que el Espíritu Santo nos enseña no es, estoy convencido, de las sutilezas de la doctrina cristiana. Hay demasiados cristianos llenos del Espíritu que difieren doctrinalmente para que ese sea el caso. De lo que Juan está hablando es de la seguridad interior que el Espíritu Santo da de las verdades básicas de la fe cristiana, lo que Plantinga

llama las grandes verdades del Evangelio. Esta seguridad no proviene de los argumentos humanos, sino directamente del Espíritu Santo mismo.

Ahora alguien podría señalar 1 Juan 4: 1-3 (esv) como evidencia de que el testimonio del Espíritu Santo no se auto-autentica, pero necesita ser probado:

> *Amados, no crean en todo espíritu, sino prueben a los espíritus para ver si son de Dios; porque muchos falsos profetas han salido al mundo. En esto conoces el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios, y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios. Este es el espíritu del anticristo.*

Pero tal comprensión sería una interpretación errónea del pasaje. Juan no está hablando de probar el testimonio del Espíritu en nuestros propios corazones; más bien, él está hablando de probar a las personas que vienen a ti diciendo que están hablando por el Espíritu Santo. Se refirió a las mismas personas antes: "*Niños, es la última hora; y como han oído que viene el anticristo, así han llegado muchos anticristos; por lo tanto, sabemos que es la última hora. Salieron de nosotros, pero no eran de nosotros* "(1 Juan 2: 18-19 esv). Juan nunca alienta al creyente a dudar del testimonio del Espíritu en su propio corazón; más bien, dice que si alguien más viene a reclamar hablar por el Espíritu Santo, entonces, dado que la situación es externa a uno mismo e involucra afirmaciones de verdad adicionales que no son aprehendidas inmediatamente, debemos evaluar a esa persona para determinar si su afirmación es verdadera. Pero en nuestras propias vidas, el testimonio interno del Espíritu de Dios es suficiente para asegurarnos las verdades a las que él testifica.

Juan también subraya otras enseñanzas de Jesús sobre la obra del Espíritu Santo. Por ejemplo, según Jesús, es el Espíritu Santo que mora en el interior lo que le da al creyente la certeza de saber que Jesús vive en él y que está en Jesús, en el sentido de estar unido a él:

> *Y rezaré al Padre, y él te dará otro consejero, para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque ni lo ve ni lo conoce; usted lo conoce, porque él mora con usted, y estará en usted. . . En ese día sabrás que estoy en mi Padre, y tú en mí, y yo en ti. (Juan 14: 16-17, 20 rsv)*

Juan enseña lo mismo: "*Y en esto sabemos que él permanece en nosotros, por el Espíritu que nos ha dado… En esto sabemos que permanecemos en él y él en nosotros, porque él nos ha dado de su propio Espíritu*" (1 Juan 3:24; 4:13 rsv). Juan usa su frase característica "*por esto sabemos*" para enfatizar que como cristianos tenemos un conocimiento seguro de que nuestra fe es verdadera, que realmente permanecemos en Dios, y Dios realmente vive en nosotros. De hecho, Juan llega a contrastar la confianza que el testimonio del Espíritu trae con la evidencia humana:

> *Este es el que vino por agua y sangre, Jesucristo, no solo con el agua sino con el agua y la sangre. Y el Espíritu es el testigo, porque el Espíritu es la verdad. Hay tres testigos, el Espíritu, el agua y la sangre; y estos tres están de acuerdo. Si recibimos el testimonio de los hombres, el testimonio de Dios es mayor; porque este es el testimonio de Dios que ha dado testimonio a su Hijo. El que cree en el Hijo*

de Dios tiene el testimonio en sí mismo. El que no cree en Dios lo ha hecho mentiroso, porque no ha creído en el testimonio que Dios le ha dado a su Hijo. (1 Juan 5: 6-10 rsv)

El "agua" aquí probablemente se refiere al bautismo de Jesús, y la "*sangre*" a su crucifixión, esos fueron los dos eventos que marcaron el comienzo y el final de su ministerio terrenal. "*El testimonio de los hombres*" es, por lo tanto, nada menos que el testimonio apostólico de los acontecimientos de la vida y el ministerio de Jesús. Aunque Juan había atribuido un peso tan grande precisamente a ese testimonio apostólico en su Evangelio (Juan 20:31; 21:24), aquí él declara que a pesar de que con bastante razón recibimos este testimonio, aún el testimonio interno del Espíritu Santo es aún mayor. ! Como cristianos tenemos el testimonio de Dios que vive dentro de nosotros, el Espíritu Santo que da testimonio con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios.

Por lo tanto, aunque los argumentos y la evidencia se pueden usar para apoyar la fe del creyente, nunca son propiamente la base de esa fe. Para el creyente, Dios no es la conclusión de un silogismo; él es el Dios viviente de Abraham, Isaac y Jacob que habitan dentro de nosotros. ¿Cómo sabe entonces el creyente que el cristianismo es verdadero? Él lo sabe por el testimonio de autenticidad del Espíritu de Dios que vive dentro de él.

El No Creyente

Pero, ¿qué pasa con el papel del Espíritu Santo en la vida de un incrédulo? Dado que el Espíritu Santo no lo habita, ¿significa esto que debe confiar únicamente en los argumentos y las pruebas para convencerlo de que el cristianismo es verdadero? No, en absoluto. Según las Escrituras, Dios tiene un ministerio diferente del Espíritu Santo especialmente orientado a las necesidades del incrédulo. Jesús describe este ministerio en Juan 16: 7-11 (rsv):

> *Es para su ventaja que me voy, porque si no me voy, el Consejero no vendrá a usted; pero si voy, lo enviaré a ti. Y cuando él venga, él convencerá al mundo en cuanto al pecado, la justicia y el juicio: concerniente al pecado, porque no creen en mí; en cuanto a la justicia, porque voy al Padre, y no me verás más; concerniente al juicio, porque el gobernante de este mundo es juzgado.*

Aquí el ministerio del Espíritu Santo es triple: convence al incrédulo de su propio pecado, de la justicia de Dios y de su condena ante Dios. Por lo tanto, puede decirse que el incrédulo así condenado conoce verdades tales como "*Dios existe*", "*Soy culpable delante de Dios*", y así sucesivamente.

Esta es la forma en que tiene que ser. Porque si no fuera por el trabajo del Espíritu Santo, nadie llegaría a ser cristiano. Según Pablo, el hombre natural que se deja a sí mismo ni siquiera busca a Dios: "*Nadie es justo, ni aun uno; nadie entiende, nadie busca a Dios* "(Rom 3: 10-11 esv). El hombre no regenerado no puede entender las cosas espirituales: "*El hombre no espiritual no recibe los dones del Espíritu de Dios, porque para él son locura, y no puede entenderlos porque se han de discernir espiritualmente*" (1 Corintios 2:14). rsv). Y él es hostil a Dios: "*Porque la mente puesta en la carne es hostil a Dios; porque no se somete a la ley de Dios; de hecho, no puede*" (Romanos 8: 7 esv). Como dijo Jesús, los hombres aman la oscuridad en vez de la luz. Dejado a sí mismo, el hombre natural nunca vendría a Dios.

El hecho de que encontremos personas que buscan a Dios y están listos para creer en Cristo es evidencia de que el Espíritu Santo ya ha estado trabajando, condenándolos y atrayéndolos hacia él. Como dijo Jesús, "*nadie puede venir a mí a menos que el Padre que me envió a mí lo atraiga*" (Juan 6:44 es).

Por lo tanto, cuando una persona se niega a venir a Cristo, nunca es solo por falta de pruebas o por dificultades intelectuales: en la raíz, se niega a venir porque voluntariamente ignora y rechaza el dibujo del Espíritu de Dios en su corazón. Nadie en el análisis final realmente no se convierte en cristiano por la falta de argumentos; él no puede convertirse en cristiano porque ama las tinieblas en lugar de la luz y no quiere tener nada que ver con Dios. Pero cualquiera que responda al dibujo del Espíritu de Dios con una mente abierta y un corazón abierto puede saber con seguridad que el cristianismo es verdadero, porque el Espíritu de Dios lo convencerá de que así es. Jesús dijo: "*Mi enseñanza no es mía, sino del que me envió; si la voluntad de alguno es hacer su voluntad, sabrá si la enseñanza es de Dios o si hablo por mi propia cuenta* "(Juan 7: 16-17 rsv). Jesús afirma que si alguien verdaderamente está buscando a Dios, entonces sabrá que las enseñanzas de Jesús provienen de Dios.

Entonces, tanto para el incrédulo como para el creyente, es el testimonio del Espíritu de Dios el que finalmente le asegura la verdad del cristianismo. El incrédulo que verdaderamente busca a Dios estará convencido de la verdad del mensaje cristiano. Por lo tanto, encontramos que tanto para el creyente como para el incrédulo es el trabajo de auto-autentificación del Espíritu Santo el que proporciona el conocimiento de la verdad del cristianismo. Por lo tanto, estoy de acuerdo en que la creencia en el Dios de la Biblia es una creencia propiamente básica y enfatizo que es el ministerio del Espíritu Santo el que provee las circunstancias para su propia base. Y debido a que esta creencia se forma en respuesta a la auto-revelación de Dios mismo, que no necesita autenticación externa, no es meramente racional para nosotros, sino que constituye conocimiento. Podemos conocer la verdad del cristianismo.

B) ROL DE ARGUMENTO Y EVIDENCIA

Pero, ¿qué pasa con el segundo punto: el papel del argumento y la evidencia para saber que el cristianismo es verdadero? Ya he dicho que es el testimonio auto-autenticidad del Espíritu Santo que nos da el conocimiento fundamental de la verdad del cristianismo. Por lo tanto, el único rol que le queda al argumento y la evidencia es un rol subsidiario. Creo que Martin Luther distinguió correctamente entre lo que llamó los usos magisteriales y ministeriales de la razón. El uso magistral de la razón ocurre cuando la razón está por encima del evangelio como un magistrado y lo juzga sobre la base de argumentos y pruebas. El uso ministerial de la razón ocurre cuando la razón se somete y sirve al evangelio. A la luz del testimonio del Espíritu, solo el uso ministerial de la razón es legítimo. La filosofía es justamente la sierva de la teología. La razón es una herramienta que nos ayuda a comprender y defender mejor nuestra fe; como lo expresó Anselm, la nuestra es una fe que busca la comprensión. Una persona que sabe que el cristianismo es cierto sobre la base del testimonio del Espíritu también puede tener un sonido apologético que refuerza o confirma para él, el testigo del Espíritu, pero no sirve como base de su creencia. Si los argumentos de la teología natural y las evidencias cristianas tienen éxito, entonces la creencia cristiana está garantizada por tales argumentos y evidencias para la persona que los capta, incluso si esa persona aún estaría justificada en su ausencia. Tal persona está doblemente justificada en su creencia cristiana, en el sentido de que disfruta de dos fuentes de garantía.

Uno puede imaginar grandes beneficios de tener una doble garantía de las creencias cristianas de uno. Tener sólidos argumentos para la existencia de un Creador y Diseñador del universo o evidencia de la credibilidad histórica de los registros del Nuevo Testamento de la vida de Jesús, además del testimonio interno del Espíritu, podría aumentar la confianza en la veracidad de las afirmaciones de la verdad cristiana. En el modelo epistemológico de Plantinga, al menos, uno tendría una mayor garantía para creer tales afirmaciones. Una mayor garantía podría, a su vez, inducir a un incrédulo a llegar a la fe más fácilmente o inspirar a un creyente a compartir su fe con más valentía. Además, la disponibilidad de una garantía independiente para las afirmaciones de la verdad cristiana aparte del testimonio del Espíritu podría ayudar a predisponer a un incrédulo a responder al designio del Espíritu Santo cuando escucha el Evangelio y podría brindar apoyo al creyente en tiempos de sequedad espiritual o duda cuando el testimonio del Espíritu parece eclipsado. Uno sin duda podría pensar en muchas otras formas en que la posesión de tal doble garantía para las creencias cristianas sería beneficiosa. Si surge un conflicto entre el testimonio del Espíritu Santo y la verdad fundamental de la fe cristiana y las creencias basadas en argumentos y pruebas, entonces es el primero el que debe prevalecer sobre el segundo, y no al revés.

Un Peligro

Existe un peligro en todo esto hasta el momento. Algunas personas pueden decir que nunca debemos buscar defender la fe. ¡Solo predique el evangelio y deje que el Espíritu Santo trabaje! Pero esta actitud es desequilibrada y no es bíblica, como veremos en un momento. Por ahora, observemos de paso que mientras la razón sea un ministro de la fe cristiana, los cristianos deberían emplearla.

Una Objeción

Algunas personas no están de acuerdo con lo que dije sobre el papel del argumento y la evidencia. Dirían que la razón puede usarse en un rol magisterial, al menos por el incrédulo. Preguntan de qué otra manera podríamos determinar qué es verdad, la Biblia, el Corán o el Libro de Mormón, a menos que usemos argumentos y pruebas para juzgarlos. El musulmán o el mormón también afirman tener un testimonio del Espíritu de Dios o un "ardor en el seno" que le autentica la verdad de sus escrituras. Las afirmaciones cristianas de una experiencia subjetiva parecen estar a la par con afirmaciones similares no cristianas.

Pero, ¿cómo es que el hecho de que otras personas afirman experimentar un testimonio de autenticidad propia del Espíritu de Dios es relevante para que yo conozca la verdad del cristianismo a través del testimonio del Espíritu? La existencia de un testigo auténtico y único del Espíritu no excluye la existencia de afirmaciones falsas a tal testigo. Entonces, ¿cómo la existencia de afirmaciones falsas del testimonio del Espíritu a la verdad de una religión no cristiana hace algo que socave lógicamente el hecho de que el creyente cristiano posee el genuino testimonio del Espíritu? ¿Por qué se me debe robar mi alegría y mi seguridad de salvación simplemente porque alguien más finge falsamente, con sinceridad o sinceridad, el testimonio del Espíritu? Si un mormón o un musulmán afirman falsamente experimentar el testimonio del Espíritu de Dios en su corazón, eso no hace nada para socavar la veracidad de mi experiencia.

Pero alguien puede insistir: "¿Pero cómo sabes que tu experiencia no es también falsa?". Esa pregunta ya ha sido respondida: la experiencia del testigo del Espíritu se auto-autentifica para el que realmente la tiene. El cristiano lleno del Espíritu puede saber de inmediato que su afirmación del testimonio del Espíritu es verdadera a pesar de las falsas afirmaciones hechas por personas que se adhieren a otras religiones.

Tal vez el giro más plausible para poner esta objeción es decir que las afirmaciones falsas de un testigo del Espíritu Santo deberían socavar mi confianza en la fiabilidad de las facultades cognitivas que forman las creencias religiosas, ya que esas facultades aparentemente tan a menudo engañan a la gente. El hecho de que tanta gente aparentemente sinceramente, aunque falsamente, crea que el Espíritu de Dios les está testificando de la verdad de sus creencias religiosas debería, por lo tanto, hacernos recelar de nuestra propia experiencia de Dios.

Hay al menos dos cosas mal con esta interpretación de la objeción. **Primero**, el cristiano no necesita decir que la experiencia religiosa no cristiana es simplemente falsa. Es muy posible que los seguidores de otras religiones disfruten de una experiencia verídica de Dios como el Fundamento del Ser de quien dependemos las criaturas o como el Absoluto Moral del que derivan los valores o incluso como el Padre amoroso de la humanidad. Así que no estamos en absoluto comprometidos con afirmar que las facultades cognitivas responsables de las creencias religiosas de las personas son fundamentalmente poco confiables. En segundo lugar, la objeción supone injustificadamente que el testimonio del Espíritu Santo es el producto de las facultades cognitivas humanas o es indistinguible de sus resultados. De hecho, la experiencia religiosa no cristiana, como la experiencia religiosa budista o hindú, es típicamente muy diferente de la experiencia cristiana. ¿Por qué debería pensar que cuando un mormón afirma experimentar un "ardor en el seno", está teniendo una experiencia cualitativamente indistinguible del testimonio del Espíritu Santo que yo disfruto? No veo ninguna razón para pensar que las experiencias religiosas no verídicas son indistinguibles del testimonio del Espíritu Santo. Una forma de obtener alguna evidencia empírica de esto sería simplemente preguntar a los ex mormones y musulmanes que se han hecho cristianos si su experiencia de Dios en el cristianismo es idéntica a la que tenían antes de su conversión.
Alguien podría decir: "¿Pero no pueden los neurocientíficos inducir artificialmente en el cerebro experiencias religiosas que no son verídicas y sin embargo parecen ser como el testimonio del Espíritu Santo?" De hecho, esto no es cierto. El tipo de experiencias religiosas que han sido artificialmente inducidas por estímulos cerebrales han sido más similares a las experiencias religiosas panteístas, un sentido de unidad con el Todo, en lugar de la experiencia cristiana de la presencia personal y el amor de Dios. Pero, lo que es más importante, el hecho de que una experiencia no verídica pueda ser inducida, que sea cualitativamente idéntica a una experiencia verídica, no hace absolutamente nada para socavar el hecho de que hay experiencias verídicas y que somos racionales al considerar que nuestras experiencias son verídicas. De lo contrario, habría que decir que debido a que los neurocientíficos pueden hacer que veamos y escuchemos artificialmente cosas que realmente no existen, ¡nuestros sentidos de la vista y el oído no son confiables o no son dignos de confianza! El hecho de que un neurólogo pueda estimular mi cerebro para hacerme pensar que estoy teniendo una experiencia de Dios no es una prueba de que en alguna ocasión, cuando no está estimulando mi cerebro, no tenga una experiencia genuina de Dios. Entonces, la objeción a un testimonio del Espíritu que se autentique a sí mismo sobre la base de reclamos falsos a tal experiencia no mina mi confianza racional en las liberaciones del testimonio del Espíritu Santo.
Además, permítanme sugerir dos razones teológicas por las que creo que aquellos cristianos que apoyan el papel magisterial de la razón están equivocados. En primer lugar, ese papel condenaría a la mayoría de los cristianos a la irracionalidad. La gran mayoría de la raza humana no tiene el tiempo, el entrenamiento ni los recursos para desarrollar una apología cristiana en toda regla como la base de su fe. Incluso los defensores del uso magistral de la razón en algún momento en el curso de su educación

presumiblemente carecían de tal apología. De acuerdo con el papel magisterial de la razón, estas personas no deberían haber creído en Cristo hasta que hayan terminado sus apologías. De lo contrario, estarían creyendo por razones insuficientes. Una vez le pregunté a un compañero de seminario: "¿Cómo sabes que el cristianismo es verdad?" Él respondió: "Realmente no lo sé". ¿Eso significa que debería renunciar al cristianismo hasta que encuentre argumentos racionales para fundamentar su fe? ¡Por supuesto no! Sabía que el cristianismo es verdadero porque conocía a Jesús, independientemente de los argumentos racionales. El hecho es que podemos saber la verdad si tenemos argumentos racionales o no.
En **segundo** lugar, si el rol magisterial de la razón fuera legítimo, una persona a la que se le habían dado argumentos pobres para el cristianismo tendría una excusa justa ante Dios por no creer en él. Supongamos que alguien le hubiera dicho que creyera en Dios sobre la base de un argumento inválido. ¿Podría comparecer ante Dios en el día del juicio y decir: "Dios, esos cristianos solo me dieron un argumento pésimo por creer en ti. Es por eso que no creí "? ¡Por supuesto no! La Biblia dice que todos los hombres no tienen excusa. Incluso aquellos que no tienen una buena razón para creer y muchas razones persuasivas para no creer no tienen excusa, porque la razón última por la que no creen es que han rechazado deliberadamente el Espíritu Santo de Dios.

Por lo tanto, el papel de la argumentación racional al saber que el cristianismo es verdadero es el papel de un servidor. Una persona sabe que el cristianismo es verdadero porque el Espíritu Santo le dice que es verdad, y aunque el argumento y la evidencia se pueden usar para apoyar esta conclusión, no pueden invalidarlo legítimamente.

II. MOSTRANDO QUE EL CRISTIANISMO ES VERDADERO

Tales son los roles del Espíritu Santo y de la discusión para saber que el cristianismo es verdadero. Pero, ¿qué hay de sus papeles en mostrar que el cristianismo es verdad? Aquí las cosas están algo revertidas.

A) ROL DE LA RAZÓN

Veamos primero el papel del argumento y la evidencia al mostrar que el cristianismo es verdadero. Aquí nos preocupa cómo demostrarle a otra persona que nuestra fe es verdadera. Incluso si yo mismo conozco personalmente sobre la base del testimonio del Espíritu que el cristianismo es verdadero, ¿cómo puedo demostrarle a alguien que lo que creo es verdad?

Considere nuevamente el caso del cristiano confrontado con un adherente de alguna otra religión mundial que también afirma tener una experiencia de autenticidad auto-autenticada de Dios. William Alston señala que esta situación tomada en forma aislada da como resultado un punto muerto epistémico.25 Porque ninguna de las dos personas sabe cómo convencer al otro de que solo él tiene una experiencia verídica, más que ilusoria. Este punto muerto no socava la racionalidad de la creencia del cristiano, porque incluso si su proceso de formación de su creencia es tan confiable como puede ser, no hay manera de que pueda dar una prueba no circular de este hecho. Por lo tanto, su incapacidad para proporcionar tal prueba no anula la racionalidad de su creencia. Pero a pesar de que es racional al retener su creencia cristiana, el cristiano en tales circunstancias está totalmente perdido en cuanto a cómo mostrarle a su amigo no cristiano que él es correcto y que su amigo está equivocado en sus respectivas creencias.

¿Cómo se puede romper este estancamiento? Alston responde que el cristiano debe hacer todo lo que pueda para buscar un terreno común en el que juzgar las diferencias cruciales entre sus puntos de vista opuestos, buscando mostrar de forma no circular cuál de ellos es el correcto. Si, al proceder sobre la base de consideraciones que son comunes a ambas partes, como la percepción sensorial, la autoevidencia racional y los modos comunes de razonamiento, el cristiano puede demostrar que sus propias creencias son verdaderas y las de su amigo no cristiano falso, entonces él habrá tenido éxito en mostrar que el cristiano está en la mejor posición epistémica para discernir la verdad sobre estos asuntos. Una vez que se le permite a la apologética entrar en escena, la diferencia objetiva entre sus situaciones epistémicas se vuelve crucial, ya que el no cristiano solo piensa que tiene una experiencia de autenticidad auto-autenticada de Dios, cuando en realidad no lo hace, el poder de la evidencia y El argumento puede, por la gracia de Dios, romper su falsa seguridad de la verdad de su fe y persuadirlo a poner su fe en Cristo.

La tarea de mostrar que el cristianismo es verdadero implica la presentación de argumentos sólidos y persuasivos para las afirmaciones de la verdad cristiana. En consecuencia, debemos preguntarnos cómo es que uno prueba que algo es verdad. Una afirmación o proposición es verdadera si y solo si corresponde a la realidad, es decir, la realidad es tal como la declaración dice que es. Por lo tanto, la afirmación "Los Cachorros ganaron la Serie Mundial de 1993" es cierta si y solo si los Cachorros ganaron la Serie Mundial de 1993. Para probar que una proposición es verdadera, presentamos argumentos y evidencia que tienen esa proposición como conclusión. Tal razonamiento puede ser deductivo o inductivo.

Argumentos Deductivos

En un argumento deductivo, la conclusión se desprende inevitablemente de las premisas. Los dos prerrequisitos de un argumento deductivo son que las premisas sean verdaderas y la lógica sea válida. Si las premisas son verdaderas pero la lógica es falaz, entonces el argumento es inválido. Un ejemplo de un argumento inválido sería:

1) Si Dios existe, los valores morales objetivos existen
2) Los valores morales objetivos existen
3) Por lo tanto, Dios existe.

Aunque ambas premisas son verdaderas, la conclusión no sigue lógicamente de ellas, porque el argumento comete la falacia conocida como "afirmar el consecuente". Por otro lado, un argumento puede ser lógicamente válido pero aún no es sólido, porque tiene premisas falsas. Un ejemplo de un argumento tan poco sólido sería:

1) Si Jesús no fue Señor, él podría ser un mentiroso o un lunático.
2) Jesús no fue ni un mentiroso ni un lunático.
3) Por lo tanto, Jesús es Señor.

Este es un argumento válido, que infiere la negación del antecedente de la primera premisa basada en la negación de su consecuente. Pero el argumento aún no es sólido, porque la primera premisa es falsa: hay otras alternativas mejores, por ejemplo, que Jesús, como se describe en los Evangelios, es una leyenda. Por

lo tanto, al presentar un argumento deductivo para alguna afirmación de verdad cristiana, debemos ser cuidadosos al construir argumentos que sean lógicamente válidos y tengan premisas verdaderas.

Argumentos Inductivos

Un argumento inductivo es un argumento en el que las premisas pueden ser verdaderas y las inferencias lógicas válidas, pero la conclusión sigue siendo falsa. En tal razonamiento, se dice que la evidencia y las reglas de inferencia "determinan poco" la conclusión; es decir, hacen que la conclusión sea plausible o probable, pero no garantizan su verdad. Por ejemplo, un argumento sólido inductivo sería:

1) Los grupos A, B y C estaban compuestos por personas que sufren de la misma enfermedad.
2) El Grupo A fue administrado con cierta nueva droga, grupo B fue administrado con placebo, y el grupo C no fue tratado.
3) La taza de muerte de enfermos fue subsecuentemente más baja en el grupo A con un 75% en comparación con los grupos B y C.
4) Por lo tanto, la nueva droga es efectiva en reducir la tasa de muerte de dicha enfermedad.

La conclusión es muy probable que se base en la evidencia y las reglas del razonamiento inductivo, pero no es inevitablemente cierta; tal vez las personas en el grupo A tuvieron suerte o alguna variable desconocida causó su mejora.

Aunque el razonamiento inductivo es parte integrante de la vida cotidiana, la descripción de tal razonamiento es motivo de controversia entre los filósofos. Una forma de entender el razonamiento inductivo es por medio del cálculo de probabilidad. Los teóricos de la probabilidad han formulado varias reglas para calcular con precisión la probabilidad de declaraciones o eventos particulares dada la verdad u ocurrencia de ciertas otras declaraciones o eventos. Tales probabilidades se llaman probabilidades condicionales y se simbolizan Pr (A I B). Esto se debe leer como la probabilidad de A en B, o en A dada B, donde A y B representan declaraciones o eventos particulares. Las probabilidades oscilan entre 0 y 1, donde 1 representa el más alto y 0 la probabilidad más baja. Por lo tanto, un valor > .5 indica alguna probabilidad positiva de un enunciado o evento y < .5 alguna improbabilidad, mientras que .5 indicaría un equilibrio preciso entre los dos.

Muchos de los casos típicos de razonamiento inductivo implican inferencias desde casos de muestra hasta generalizaciones -por ejemplo, la probabilidad de que Jones contraiga cáncer de pulmón dado que es fumador- y por lo tanto tienen una mayor relevancia para las preocupaciones científicas que para las filosóficas. Aún una posición filosófica o teológica puede constituir una hipótesis, y esa hipótesis puede argumentarse como más probable que no, o más probable que una hipótesis competitiva particular, dado varios otros hechos tomados como evidencia de uno. En tales casos, el apologista puede recurrir al **Teorema de Bayes**, que establece las fórmulas para calcular la probabilidad de una hipótesis (H) en la evidencia dada (E).

Una forma del Teorema de Bayes es la siguiente:

$$\Pr(H \mid E) = \frac{\Pr(H) \times \Pr(E \mid H)}{\Pr(H) \times \Pr(E \mid H) + \Pr(\neg H) \times \Pr(E \mid \neg H)}$$

Para calcular la probabilidad de (H I E), conectamos valores numéricos para las distintas probabilidades en el numerador y el denominador. En las discusiones filosóficas, en oposición a las científicas, esto suele ser imposible de hacer con precisión, por lo que debemos contentarnos con aproximaciones vagas como "altamente improbable", que se representa como <<. 5 o "altamente probable", que se representa como >>. 5, o aproximadamente igual, que se representa como ≈.5. Tales aproximaciones vagas aún pueden resultar útiles para argumentar a favor de la hipótesis de uno.

En el numerador, multiplicamos la probabilidad intrínseca de (H) por el poder explicativo de (H) (E I H). La probabilidad intrínseca de (H) no significa la probabilidad de que (H) se tome en absoluto aislamiento, sino simplemente de forma aislada de la evidencia específica E. La probabilidad intrínseca de (H) es la probabilidad condicional de (H) relativa a nuestro general conocimiento de fondo (B), o Pr (H I B). Del mismo modo, (B) está implícito en (H) 's poder explicativo (E I H & B). La fórmula toma (B) tácitamente como se supone. La Pr (E I H) registra nuestra expectativa racional de E dado que H es el caso. Si E fuera sorprendente en H, entonces Pr (E I H) <.5, mientras que si no nos sorprende encontrar E, dado H, entonces Pr (E I H) es> .5.

En el denominador de la fórmula, tomamos el producto de la probabilidad intrínseca (H) y el poder explicativo y le agregamos el producto de la probabilidad intrínseca y el poder explicativo de la denegación de (H). Tenga en cuenta que cuanto más bajo es este último producto, mejor es para su hipótesis. Porque en el caso límite que Pr (¬H) × Pr (E I ¬H) es cero, entonces el numerador y el denominador tienen el mismo número, de modo que la razón es igual a 1, lo que significa que la hipótesis de uno es cierta dado el evidencia. Entonces uno querrá argumentar que, si bien la hipótesis de uno tiene una gran probabilidad intrínseca y un poder explicativo, la negación de la hipótesis tiene una baja probabilidad intrínseca y un poder explicativo.

El inconveniente de apelar al Teorema de Bayes para comprender el razonamiento inductivo es que las probabilidades involucradas en el cálculo pueden parecer inescrutables y, por lo tanto, la probabilidad condicional de la hipótesis de uno es incalculable. No obstante, los enfoques bayesianos de los argumentos sobre la existencia de Dios y el problema de los milagros, así como el llamado problema del mal, han estado de moda entre los apologistas en los últimos años.

Una aproximación diferente al razonamiento inductivo que tiende a ser más útil en la apologética se proporciona por inferencia a la mejor explicación. En inferencia a la mejor explicación, nos enfrentamos con ciertos datos para explicar. Luego reunimos un grupo de opciones en vivo que consiste en varias explicaciones para los datos en cuestión. Del conjunto de opciones en vivo, seleccionamos esa explicación que, si es verdadera, explica mejor los datos. Apenas se discuten los criterios para hacer una explicación lo mejor; pero entre los criterios comúnmente reconocidos se encuentran propiedades tales como alcance explicativo, poder explicativo, ad hoc-ness, etc. La mejor explicación se toma como la verdadera explicación de los datos. Un problema con este enfoque del razonamiento inductivo es que no hay garantía

de que la mejor explicación sea cierta. Puede ser lo mejor de un lote malo, y la verdadera explicación permanece desconocida para nosotros, fuera del conjunto de opciones en vivo que hemos reunido.

Buenos Argumentos

El apologista cristiano puede emplear argumentos tanto deductivos como inductivos en defensa del teísmo cristiano. Para que los argumentos sean buenos, las premisas deben tener un estado epistémico particular para nosotros. Pero ¿qué tipo de estado es ese? La certeza es un ideal poco realista e inalcanzable. Si exigiéramos que tengamos certeza de la verdad de las premisas de un argumento, el resultado para nosotros sería escepticismo. Lo que estamos buscando es un criterio comparativo: las premisas en un buen argumento tendrán mayor plausibilidad que sus respectivas negativas.

La plausibilidad es, en gran medida, una noción dependiente de la persona. Algunas personas pueden encontrar una premisa plausible mientras que otras no. En consecuencia, algunas personas estarán de acuerdo en que un argumento particular es bueno, mientras que otros dirán que es un argumento malo. Teniendo en cuenta nuestros diversos antecedentes y prejuicios, debemos esperar tales desacuerdos. Obviamente, los argumentos más persuasivos serán aquellos que se basan en premisas que cuentan con el respaldo de pruebas ampliamente aceptadas o que parecen ser intuitivamente verdaderas. Pero en casos de desacuerdo, simplemente tenemos que profundizar más y preguntar qué razones tenemos cada uno para pensar que una premisa es verdadera o falsa. Cuando lo hagamos, podremos descubrir que somos nosotros quienes cometimos el error. ¡Después de todo, uno puede presentar malos argumentos para una conclusión verdadera! Pero podríamos encontrar, en cambio, que nuestro compañero en la conversación no tiene una buena razón para rechazar nuestra premisa o que su rechazo se basa en información errónea, o ignorancia de la evidencia, o una objeción falaz. En tal caso, podemos persuadirlo proporcionándole mejor información o evidencia o corrigiendo suavemente su error. O podemos encontrar que la razón por la que niega nuestra premisa es que no le gusta la conclusión a la que conduce, y para evitar esa conclusión niega una premisa que realmente debería considerar bastante plausible. Irónicamente, es posible, como lo ha observado Plantinga, mover a alguien del conocimiento a la ignorancia presentándole un argumento válido basado en premisas que sabe que son ciertas para una conclusión que no quiere aceptar. No se puede dar una mejor ilustración de esto que el hecho de que el hombre natural se niegue a creer en Dios o Cristo a expensas de adoptar alguna hipótesis extravagante que él debería saber que es falsa (por ejemplo, que el universo vino a ser sin causa de la nada o Jesús era un extraterrestre del espacio exterior).

Algunos creyentes cristianos podrían estar preocupados por la idea de que el argumento apologético de uno para el cristianismo arroja solo probabilidad en lugar de certeza. Pero el hecho de que el cristianismo solo pueda demostrarse que es probablemente cierto no tiene por qué ser preocupante cuando se tienen en cuenta dos cosas: (1) que no alcanzamos más que probabilidad con respecto a casi todo lo que inferimos (por ejemplo, que fumar contribuye a cáncer de pulmón o que es seguro cruzar la calle) sin detrimento de la profundidad de nuestra convicción, y que incluso nuestras creencias básicas no inferidas no se pueden sostener con ningún tipo de certeza absoluta (por ejemplo, la creencia de mi memoria de que tenía gofres para el desayuno el lunes); y (2) que incluso si solo podemos mostrar que el cristianismo es probablemente cierto, sin embargo podemos sobre la base del testimonio del Espíritu saber que el cristianismo es verdadero con una seguridad profunda que supera con creces lo que la evidencia en nuestra situación particular podría apoyar (piense análogamente a la persona convencida de su propia inocencia a pesar

de que todas las pruebas se oponen a él). Exigir pruebas lógicamente demostrativas como una condición previa para hacer un compromiso religioso es, por lo tanto, simplemente irrazonable.

Como no podemos persuadir a todos, nuestro objetivo debe ser hacer que nuestro caso acumulativo de disculpas sea lo más persuasivo posible. Esto se puede hacer mejor apelando a hechos que son ampliamente aceptados o a intuiciones que se comparten comúnmente (sentido común). Cuando apelamos al testimonio de expertos, nuestras autoridades no deben ser partidistas, sino neutrales o incluso anticristianas. Y, por supuesto, la capacidad de persuasión de un argumento tal como se presenta en cualquier ocasión particular puede depender de una serie de consideraciones racionales, tales como cortesía, apertura, preocupación genuina por el oyente, y demás.

B) ROL DEL ESPÍRITU SANTO

Ahora llegamos al segundo punto: el papel del Espíritu Santo al mostrar que el cristianismo es verdadero. El papel del Espíritu Santo es usar nuestros argumentos para convencer al incrédulo de la verdad del cristianismo. Cuando uno presenta razones para su fe, uno no actúa aparte o en contra del Espíritu Santo. Para volver a un punto mencionado anteriormente: no está equilibrado y no es bíblico simplemente predicar el evangelio si el incrédulo tiene preguntas u objeciones.

Primero, está desequilibrado porque asume que el Espíritu Santo solo funciona por medio de la predicación. Pero también puede trabajar a través de la argumentación racional. Debemos apelar a la cabeza y al corazón. Si un incrédulo objeta que la Biblia no es confiable porque es una traducción de una traducción de una traducción, la respuesta no es decirle que vaya bien con Dios. La respuesta es explicar que tenemos excelentes manuscritos de la Biblia en los idiomas originales de griego y hebreo, ¡y luego decirle que se vaya bien con Dios!

Pero segundo, no es bíblico negarse a razonar con un incrédulo. Mira a Paul. Fue el procedimiento estándar de Pablo presentar razones para la verdad del evangelio y así defender la fe:

> *Y Pablo entró, como era su costumbre, y durante tres semanas discutió con ellos desde las Escrituras, explicando y probando que era necesario que el Cristo sufriera y resucitara de entre los muertos. . . . Así que discutió en la sinagoga con los judíos y las personas devotas, y en el mercado todos los días con aquellos que casualmente estaban allí… Y entró en la sinagoga y habló durante tres meses con denuedo, discutiendo y suplicando acerca del reino de Dios… Y les explicó el asunto desde la mañana hasta la tarde, dando testimonio del reino de Dios y tratando de convencerlos acerca de Jesús, tanto de la ley de Moisés como de los profetas. Y algunos fueron convencidos por lo que dijo, mientras que otros no creyeron. (Hechos 17: 2-3, 17; 19: 8; 28: 23-4 rsv)*

De hecho, las Escrituras realmente nos ordenan que estemos preparados para defender a un incrédulo: "Siempre está listo para defender a todos los que le piden que den cuenta de la esperanza que hay en usted" (1 P. 3: 15b a). Entonces, como cristianos, debemos tener un caso apologético listo para mostrar que el cristianismo es verdadero. Ignorar las preguntas u objeciones del incrédulo es, por lo tanto, desequilibrado y no bíblico. Por supuesto, es verdad que nunca podemos discutir a nadie sobre el reino

de Dios. La conversión es exclusivamente el papel del Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo puede usar nuestros argumentos para atraer gente a sí mismo.

Un Peligro

Ahora también hay un peligro en todo esto. Existe el peligro de que en el evangelismo podamos enfocar nuestra atención en el argumento en lugar de enfocarnos en el incrédulo. Al hacer evangelismo, nunca debemos permitir que la apologética nos distraiga de nuestro objetivo principal de comunicar el evangelio. De hecho, diría que con la mayoría de la gente no hay necesidad de usar apologética en absoluto. Solo use la argumentación racional después de compartir el evangelio y cuando el incrédulo aún tenga preguntas. Si le dices: "Dios te ama y tiene un plan maravilloso para tu vida", y él dice que no cree en Dios, no te empantanes en ese punto al tratar de probarle la existencia de Dios. Dígale: "Bueno, en este punto no estoy tratando de convencerte de que lo que dice la Biblia es verdad; Solo intento compartir contigo lo que dice la Biblia. Después de haber hecho eso, entonces quizás podamos volver a considerar si hay buenas razones para creer que lo que dice es verdad. "Recuerde que nuestro principal objetivo en el evangelismo es presentar a Cristo.

Una Objeción

Algunos estarían en desacuerdo con lo que dije sobre el papel del Espíritu Santo al mostrar que el cristianismo es verdadero. Sostendrían que el creyente y el incrédulo no tienen un terreno común sobre el cual discutir; por lo tanto, es inútil tratar de convencer a un incrédulo de que el cristianismo es verdadero. Creo que ya he indicado cuál es nuestro terreno común con los incrédulos: las leyes de la lógica y los hechos de la experiencia. A partir de estos, construimos nuestro caso para el cristianismo.

Pero además, creo que el ejemplo de Jesús y los apóstoles confirma la validez de tal enfoque. Jesús apeló a los milagros y a la profecía cumplida para probar que sus afirmaciones eran verdaderas (Lucas 24: 25-27; Juan 14:11). ¿Qué hay de los apóstoles? Al tratar con los judíos, apelaron a la profecía cumplida, a los milagros de Jesús, y especialmente a la resurrección de Jesús. Un apologético modelo para los judíos es el sermón de Pedro en el día de Pentecostés en Hechos 2. En el versículo 22 apela a los milagros de Jesús. En los versículos 25-31 él apela a la profecía cumplida. En el versículo 32 apela a la resurrección de Cristo. Por medio de estos argumentos, los apóstoles buscaron mostrar a los judíos que el cristianismo es verdadero.

Al tratar con no judíos, los apóstoles trataron de mostrar la existencia de Dios a través de su trabajo manual en la naturaleza (Hechos 14:17). En Romanos 1, Pablo dice que solo de la naturaleza todos los hombres pueden saber que Dios existe (Romanos 1:20). Según Michael Green en su libro Evangelismo en la iglesia primitiva, el procedimiento estándar de los apóstoles al tratar con gentiles era señalar a la naturaleza para mostrar la existencia de Dios.

Pablo también apeló al testimonio de un testigo presencial de la resurrección de Jesús para mostrar además que el cristianismo es verdadero (1 Corintios 15: 3-8). Así que es bastante evidente, creo, que tanto Jesús como los apóstoles no tenían miedo de defender la verdad de lo que proclamaban. Esto no implica que no confiaron en el Espíritu Santo para llevar personas a Dios. Más bien confiaron en el Espíritu Santo para usar sus argumentos para llevar a las personas a Dios.

Por lo tanto, al mostrar que el cristianismo es verdadero, es el papel del argumento y la evidencia el demostrar que los principios centrales de la cosmovisión cristiana son verdaderos. Y es el papel del Espíritu Santo usar estos argumentos, mientras los presentamos amorosamente, para llevar a las personas a Cristo.

III. CONCLUSIÓN

En resumen, hemos visto que al responder la pregunta "¿Cómo sé que el cristianismo es verdadero?" Debemos hacer una distinción entre saber que es verdad y mostrar que es verdadera. Sabemos que el cristianismo es verdad principalmente por el testimonio de autenticidad del Espíritu de Dios. Mostramos que el cristianismo es verdadero presentando buenos argumentos para sus principios centrales.

¿Cuál debería ser nuestro enfoque al usar la apologética con un incrédulo? Debería ser algo como esto:

> *Amigo mío, sé que el cristianismo es verdadero porque el Espíritu de Dios vive en mí y me asegura que es verdad. Y puedes saber que también es verdad, porque Dios está llamando a la puerta de tu corazón, diciéndote lo mismo. Si buscas sinceramente a Dios, entonces Dios te dará la seguridad de que el evangelio es verdadero. Ahora, para tratar de mostrarte que es verdad, compartiré contigo algunos argumentos y pruebas que realmente encuentro convincentes. Pero si mis argumentos parecen débiles y poco convincentes para ti, es culpa mía, no de Dios. Solo muestra que soy un pobre apologista, no que el evangelio sea falso. Lo que sea que pienses de mis argumentos, Dios aún te ama y te hace responsable. Haré todo lo posible para presentarte buenos argumentos. Pero al final tienes que tratar, no con argumentos, sino con Dios mismo.*

Aplicación Práctica

La discusión anterior tiene una aplicación práctica profunda tanto en nuestro caminar cristiano como en nuestro evangelismo. Con respecto a nuestro caminar cristiano, nos ayuda a tener una garantía adecuada de la verdad de nuestra fe. Un estudiante me comentó una vez después de la clase: "¡Encuentro este punto de vista tan liberador!" Había luchado durante algún tiempo para resolver la relación entre la fe y la razón, pero sin éxito. Los cristianos a menudo caen en los extremos del fideísmo o el racionalismo teológico. Pero la visión que acabamos de exponer nos permite aferrarnos a una fe racional que se apoya en argumentos y pruebas sin que este argumento y nuestra evidencia sean la base de nuestra fe. Es tremendamente liberador poder mostrarle a un incrédulo que nuestra fe es verdadera sin depender de los caprichos de los argumentos y la evidencia de la seguridad de que nuestra fe es verdadera; al mismo tiempo, sabemos con confianza y sin vergüenza que nuestra fe es verdadera, al igual que el incrédulo, sin caer en el subjetivismo relativista.

Este punto de vista también subraya la importancia vital de cultivar el ministerio del Espíritu Santo en nuestras vidas. Porque aunque todos los cristianos son habitados por el Espíritu, no todos están llenos del Espíritu. El Nuevo Testamento enseña que podemos contristar al Espíritu Santo de Dios por el pecado (Efesios 4:30) y apagar el Espíritu reprimiendo su trabajo en nuestras vidas (1 Tesalonicenses 5:19). El cristiano que no está lleno del Espíritu a menudo puede estar lleno de dudas con respecto a su fe. Puedo testificar personalmente que mis dudas intelectuales parecen más conmovedoras cuando estoy en una condición carnal. Pero cuando un cristiano camina en el Espíritu, entonces, aunque sus preguntas intelectuales puedan permanecer, puede vivir con esas preguntas, sin que le robe a su fe su vitalidad. Como fuente de la seguridad de que nuestra fe es verdadera, el ministerio del Espíritu Santo en nuestras vidas necesita ser

cultivado mediante actividades espirituales que nos ayuden a caminar cerca de Dios, como el estudio de la Biblia, la oración, la lectura devocional, la música inspiradora, el evangelismo, y adoración llena del Espíritu.

En evangelismo, también, este punto de vista nos permite dar al incrédulo argumentos racionales y evidencia de la verdad del evangelio, en lugar de desafiarlo a "solo tener fe". He conocido a muchos no cristianos que provienen de orígenes cristianos conservadores y que fueron desviados al evangelio al aplastar sus honestas preguntas y que les dijeran que simplemente creyeran. Por el contrario, recientemente recibí la siguiente nota de un estudiante canadiense con quien conversé después de una de mis conferencias:

> *Deseo agradecerle por hablar conmigo y por dedicarle tiempo a su ocupada vida para conversar con un estudiante universitario de segundo año. También deseo agradecerles por nunca traer la palabra fe a la conversación. Siempre he sentido que tan pronto como esa palabra aparece como argumento, la conversación ya no puede continuar, ya que es un punto indiscutible. Usted fue capaz de debatir inteligentemente usando puntos lógicos sin recurrir al uso de falacias lógicas informales. A cambio, realmente espero poder brindar el mismo tipo de debate inteligente.*

Al mismo tiempo, sin embargo, este punto de vista nos recuerda que la incredulidad es en la raíz un problema espiritual, no intelectual. A veces, un incrédulo arrojará una cortina de humo intelectual para evitar la participación personal y existencial con el Evangelio. En tal caso, la argumentación adicional puede ser inútil y contraproducente, y debemos ser sensibles a los momentos en que la apologética es y no es apropiada. Si sentimos que los argumentos y preguntas del incrédulo no son sinceros, es mejor que simplemente suspendamos la discusión y le preguntemos: "Si respondiera a esa objeción, ¿estarías realmente preparado para convertirte en cristiano?" Cuéntale con amor y sinceridad que crees que está arrojando una cortina de humo intelectual para evitar enfrentar el verdadero problema: su pecado ante Dios. La apologética es, por lo tanto, la más apropiada y efectiva cuando el incrédulo es espiritualmente abierto y busca sinceramente conocer la verdad.

Eso lleva a un punto final. Muchas veces una persona dirá: "Ese argumento no fue efectivo porque el incrédulo con quien lo compartí no estaba convencido". Aquí debemos ser muy cuidadosos. En primer lugar, no esperes que un incrédulo se dé vuelta y se muera en cuanto oye tu argumento de disculpa. Por supuesto, ¡va a estar en desacuerdo! ¡Piensa en lo que está en juego para él! Debe estar preparado para escuchar atentamente sus objeciones y preguntas, para entablar un diálogo y continuar la conversación siempre que sea rentable. La efectividad en el uso de la apologética en el evangelismo requiere estudio, práctica y revisión a la luz de la experiencia, no solo respuestas fáciles. Segundo, recuerde que ser "convincente" es relativo a la persona. Algunas personas simplemente se negarán a convencerse. Por lo tanto, no se puede decir que un argumento sea ineficaz porque algunas personas no están convencidas de ello. Cuando uno reflexiona sobre el hecho de que "la puerta es angosta, y el camino es duro que lleva a la vida, y aquellos que la encuentran son pocos" (Mateo 7:14 rsv), no debería sorprendernos si la mayoría de la gente encuentra nuestra apologética poco convincente. Pero eso no significa que nuestra apologética sea ineficaz; solo puede significar que muchas personas son de mente cerrada.

Lo que necesitamos desarrollar es una apología que sea convincente y persuasiva para el mayor número posible de personas. Pero no debemos desanimarnos y pensar que nuestra apologética es ineficaz si muchas o incluso la mayoría de las personas consideran que nuestros argumentos no son convincentes. El éxito en el evangelismo es simplemente comunicar a Cristo en el poder del Espíritu Santo y dejar los

resultados a Dios. De manera similar, la efectividad en apologética es presentar argumentos convincentes y persuasivos para el evangelio en el poder del Espíritu Santo y dejar los resultados a Dios.

FE RAZONABLE POR WILLIAM LANE CRAIG

Traducción al Español del Libro *Reasonable Faith* by William Lane Craig

Traducido por Hno. Héctor Valdivia González

Nota. Las notas de pie de página y bibliografías han sido omitidas. Para consultas revisar la edición original.

PARTE 2

DE HOMINE

CONTENIDO

2. EL ABSURDO DE LA VIDA SIN DIOS

Una de las preguntas apologéticas que la teología cristiana contemporánea debe tratar en su doctrina del hombre es lo que se ha llamado "la situación humana", es decir, el significado de la vida humana en un universo post-teísta. Lógicamente, esta pregunta debería, me parece, plantearse antes y como preludio de la cuestión de la existencia de Dios.

Trasfondo Histórico

La apologética para el cristianismo basada en la situación humana es un fenómeno extremadamente reciente, asociado principalmente con Francis Schaeffer. A menudo se lo conoce como "apologética cultural" debido a su análisis de la cultura pos-cristiana. Este enfoque constituye un tipo de apologética completamente diferente de los modelos tradicionales, ya que no se ocupa de cuestiones epistemológicas de justificación y garantía. De hecho, en cierto sentido, ni siquiera intenta mostrar en sentido positivo que el cristianismo es verdadero; simplemente explora las desastrosas consecuencias para la existencia humana, la sociedad y la cultura si el cristianismo fuera falso. En este sentido, este enfoque es algo similar al existencialismo: los precursores de este enfoque también fueron precursores del existencialismo, y gran parte de su análisis de la situación humana se extrae de las ideas del existencialismo ateísta del siglo XX.

BLAISE PASCAL

Uno de los primeros ejemplos de una apología cristiana que apela a la difícil situación humana es el *Pensées* del matemático y físico francés Blaise Pascal (1623-1662). Habiendo llegado a una fe personal en Cristo en 1654, Pascal había planeado escribir una defensa de la fe cristiana titulada *L'Apologie de la religion chrétienne*, pero murió de una enfermedad debilitante a la edad de tan solo treinta y nueve años, dejando atrás cientos de notas para el trabajo, que luego se publicaron póstumamente como los *Pensées*. El enfoque de Pascal es completamente Cristo-céntrico. La religión cristiana, afirma, enseña dos verdades: que hay un Dios a quien los hombres son capaces de conocer, y que hay un elemento de corrupción en los hombres que los hace indignos de Dios. El conocimiento de Dios sin conocimiento de la miseria del hombre engendra orgullo, y el conocimiento de la miseria del hombre sin el conocimiento de Dios engendra desesperación, pero el conocimiento de Jesucristo proporciona al hombre el conocimiento de ambos simultáneamente. Pascal nos invita a mirar el mundo desde el punto de vista cristiano y ver si estas verdades no están confirmadas. Su Disculpa evidentemente debía comprender dos divisiones: en la primera parte mostraría la miseria del hombre sin Dios (la naturaleza del hombre es corrupta) y en la segunda parte la felicidad del hombre con Dios (que hay un Redentor). Con respecto a este último, Pascal apela a las evidencias del milagro y de la profecía especialmente cumplida. Al confirmar la verdad de la miseria del hombre, Pascal busca desplegar la situación humana. Para Pascal, la condición humana es un enigma. Para el hombre es al mismo tiempo miserable y sin embargo genial. Por un lado, su miseria se debe principalmente a su incertidumbre e insignificancia. Escribiendo en la tradición del escéptico francés Montaigne, Pascal reiteradamente enfatiza la incertidumbre de las conclusiones a través de la razón y los sentidos. Aparte de los primeros principios intuitivos, nada parece ser capaz de ser conocido con certeza. En particular, la razón y la naturaleza no parecen proporcionar una evidencia decisiva de si Dios existe o no. Cuando el hombre mira a su alrededor, todo lo que ve es oscuridad y oscuridad. Además, en la medida en que su conocimiento científico es correcto, el hombre aprende que es un punto infinitesimal perdido en la inmensidad del tiempo y el espacio. Su breve vida está limitada a ambos lados por la eternidad, su

lugar en el universo se pierde en la inconmensurable infinitud del espacio, y se encuentra suspendido, por así decirlo, entre el microcosmos infinito dentro y el infinito macrocosmos externo. Incierto y sin ataduras, el hombre forcejea en sus esfuerzos por llevar una vida significativa y feliz. Su condición se caracteriza por la inconstancia, el aburrimiento y la ansiedad. Sus relaciones con sus semejantes están deformadas por el amor propio; la sociedad se basa en el engaño mutuo. La justicia del hombre es voluble y relativa, y no se puede encontrar un estándar fijo de valor.

A pesar de su situación, sin embargo, la mayoría de la gente, increíblemente, se niega a buscar una respuesta o incluso a pensar en su dilema. En cambio, se pierden en escapismos. Escuche la descripción de Pascal del razonamiento de esa persona:

> *No sé quién me envió al mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo. Soy terriblemente ignorante de todo. No sé qué es mi cuerpo, ni mis sentidos, ni mi alma, ni esa parte de mí que piensa lo que digo, que se refleja tanto sobre sí misma como sobre todas las cosas externas, y no tiene más conocimiento de sí mismo que de ellos. Veo la aterradora inmensidad del universo que me rodea, y me veo limitado a un rincón de esta vasta extensión, sin saber por qué estoy aquí y no en otra parte, ni por qué el breve período designado para mi vida se me asigna en este momento en lugar de otro en toda la eternidad que ha pasado antes y vendrá después de mí. Por todos lados no veo más que el infinito, en el que soy un mero átomo, una mera sombra que ya no regresa. Todo lo que sé es que debo morir pronto, pero lo que menos entiendo es esta misma muerte de la que no puedo escapar. Como no sé de dónde vengo, no sé a dónde voy. Solo sé que al dejar este mundo, caigo para siempre en la nada o en las manos de un Dios iracundo, sin saber a cuál de estos dos estados perteneceré eternamente. Tal es mi condición, llena de debilidad e incertidumbre. De todo esto concluyo que debo pasar todos los días de mi vida sin buscar saber mi destino. Quizás pueda encontrar una solución a mis dudas; pero no me puedo molestar en hacerlo, no daré un paso hacia su descubrimiento.*

Pascal solo puede considerar tal indiferencia como una locura. La condición del hombre debe impulsarlo a buscar descubrir si hay un Dios y una solución a su situación. Pero las personas ocupan su tiempo y sus pensamientos con trivialidades y distracciones, a fin de evitar la desesperación, el aburrimiento y la ansiedad que resultarían inevitablemente si se eliminaran esas diversiones.

Tal es la miseria del hombre. Pero también se debe mencionar la grandeza del hombre. Porque aunque el hombre es miserable, al menos es capaz de saber que es miserable. La grandeza del hombre consiste en el pensamiento. El hombre es una mera caña, sí, pero él es una caña pensante. El universo podría aplastarlo como un mosquito; pero aun así, el hombre es más noble que el universo porque sabe que lo aplasta, y el universo no tiene ese conocimiento. La dignidad completa del hombre consiste, por lo tanto, en el pensamiento. "Por el espacio, el universo me engulle y me traga como una mera mota; por el pensamiento, comprendo el universo. "La grandeza del hombre, entonces, no radica en que él tenga la solución a su situación, sino en el hecho de que él solo en todo el universo es consciente de su miserable condición.

¡Qué quimera es el hombre, qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué objeto de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, pero un imbécil gusano de tierra; depositario de la verdad, pero una cloaca de incertidumbre y error; orgullo y basura del universo. ¿Quién resolverá este enredo?

Pascal espera que al explicar la grandeza del hombre, así como su miseria, pueda sacar a la gente de su letargo para que piense sobre su condición y busque una solución.

El análisis de Pascal de la situación humana lleva a su famoso argumento de Wager, mediante el cual espera inclinar la balanza en favor del teísmo. El fundador de la teoría de la probabilidad, Pascal argumenta que cuando las probabilidades de que Dios exista sean iguales, entonces el El hombre prudente apostará que Dios existe. Esta es una apuesta que todos los hombres deben hacer: el juego está en progreso y se debe apostar. No hay opción de exclusión: ya te has unido al juego. ¿Cuál elegirás entonces, que Dios existe o que no? Pascal argumenta que dado que las probabilidades son equitativas, la razón no se viola al tomar cualquiera de las dos opciones; así que la razón no puede determinar qué apuesta hacer. Por lo tanto, la elección debe hacerse pragmáticamente en términos de maximizar la felicidad. Si uno apuesta que Dios existe y lo hace, uno ha ganado la vida eterna y la felicidad infinita. Si él no existe, uno no ha perdido nada. Por otro lado, si uno apuesta que Dios no existe y lo hace, entonces uno ha sufrido una pérdida infinita. Si él no existe de hecho, entonces uno no ha ganado nada. Por lo tanto, la única opción prudente es creer que Dios existe.

Ahora, Pascal cree que hay una forma de mirar detrás de escena, hablar, determinar racionalmente cómo se debe apostar, es decir, las pruebas de la Escritura del milagro y la profecía, que analiza en la segunda mitad de su trabajo. Pero por ahora, quiere enfatizar que incluso en ausencia de tal evidencia, uno todavía debe creer en Dios. Porque dada la situación humana de ser echado a la existencia y enfrentarse a la aniquilación eterna o la ira eterna, el único curso de acción razonable es creer en Dios: "porque si ganas, tú ganas todo; si pierdes, no pierdes nada.

FYODOR DOSTOYEVSKY

Otra apologética basada en la difícil situación humana se puede encontrar en las magníficas novelas del gran escritor ruso del siglo XIX *Fyodor Dostoyevsky* (1821-1881). (¿Puedo añadir que creo que la obsesión de los evangélicos contemporáneos con los escritos de autores como CS Lewis y el descuido de escritores como Dostoievski es una gran vergüenza? Dostoievski es un escritor mucho, mucho más grandioso). El problema que torturaba a Dostoievski era el problema del mal: ¿cómo puede existir un Dios bueno y amoroso cuando el mundo está lleno de tanto sufrimiento y maldad? Dostoyevsky presentó este problema en sus obras de manera tan persuasiva, tan conmovedora, que ciertos pasajes de su sección, en particular "*El Gran Inquisidor*" de sus Hermanos Karamazov, a menudo se reproducen en antologías como declaraciones clásicas del problema del mal. Como resultado, algunas personas tienen la impresión de que Dostoievski era ateo y que el punto de vista del Gran Inquisidor es el suyo.

En realidad, buscó llevar a cabo una doble defensa del teísmo ante el problema del mal. Positivamente, argumentó que el sufrimiento inocente puede perfeccionar el carácter y llevarlo a una relación más cercana con Dios. Negativamente, él trató de mostrar que si se niega la existencia de Dios, entonces uno es desembarcado en completo relativismo moral, de modo que ningún acto, sin importar cuán terrible o atroz,

pueda ser condenado por el ateo. Vivir constantemente con esa visión de la vida es impensable e imposible. Por lo tanto, el ateísmo es destructivo de la vida y termina lógicamente en el suicidio.

Las magníficas novelas de Dostoievski Crimen y castigo y Los hermanos Karamazov ilustran con fuerza estos temas. En el primero, un joven ateo, convencido del relativismo moral, asesina brutalmente a una anciana. Aunque él sabe que con sus presuposiciones no debe sentirse culpable, sin embargo, se consume con culpabilidad hasta que confiesa su crimen y entrega su vida a Dios. La última novela es la historia de cuatro hermanos, uno de los cuales asesina a su padre porque su hermano ateo Ivan le había dicho que los absolutos morales no existen. Incapaz de vivir con las consecuencias de su propio sistema filosófico, Iván sufre un colapso mental. Los dos hermanos restantes, uno de los cuales es injustamente acusado del parricidio y el otro un joven sacerdote ruso ortodoxo, encuentran en lo que sufren la perfección de su carácter y su cercanía a Dios.

Dostoievski reconoce que su respuesta al ateísmo no constituye una prueba positiva del cristianismo. De hecho, rechaza que pudiera haber tal. Los hombres demandan a Cristo que les proporcione "pan y circo", pero él se niega a hacerlo. La decisión de seguir a Cristo debe hacerse en soledad y ansiedad. Cada persona debe enfrentar la angustia de un mundo sin Dios y en la soledad de su propio corazón entregarse a Dios con fe.

SOREN KIERKEGAARD

El existencialista danés de fines del siglo XIX, Søren Kierkegaard (1813-1855), también presenta una especie de apología negativa para la fe cristiana. Él piensa que la vida se vive en tres planos o etapas diferentes: la etapa estética, la etapa ética y la etapa religiosa. El hombre en la etapa estética vive la vida solo en el nivel sensual, una vida centrada en sí misma y en el placer. Esto no tiene por qué ser un hedonismo grosero. El hombre en este nivel podría ser muy cultivado e incluso circunspecto; pero, sin embargo, su vida gira alrededor de sí mismo y de las cosas materiales, ya sean el sexo, el arte, la música o lo que sea, que le proporcionan placer. La paradoja de la vida en este nivel es que conduce finalmente a la infelicidad. El hombre egocéntrico y estético no encuentra un significado último en la vida ni una verdadera satisfacción. Por lo tanto, la vida estética conduce finalmente al aburrimiento, a una especie de enfermedad de la vida.

Pero este no es el final, ya que solo en este punto una persona está lista para vivir en el segundo plano de la existencia, el plano ético. La transición a la etapa ética de la vida es una especie de salto motivado por la insatisfacción a un nivel superior, donde uno afirma los valores morales transpersonales y guía la vida según esos estándares objetivos. Ya no es la vida vivida solo para uno mismo y para el placer; más bien, uno se ve obligado a buscar el bien ético y a cambiar la conducta para ponerlo en conformidad con ese bien. Por lo tanto, el hombre en la etapa ética es el hombre moral. Pero la vida en este nivel también termina en infelicidad. Porque cuanto más uno trate sinceramente de poner su vida en conformidad con los estándares objetivos del bien, uno más dolorosamente consciente es que uno no puede hacerlo. Por lo tanto, la vida ética, cuando se la busca con seriedad, conduce finalmente a la culpa y la desesperación.

Pero hay una etapa más en el camino de la vida: la etapa religiosa. Aquí uno encuentra el perdón de los pecados y una relación personal con Dios. Solo aquí, en íntima comunión con el Creador, el hombre

encuentra existencia auténtica y verdadera realización. Nuevamente, Kierkegaard representa la transición a esta etapa desde lo ético como un salto. La decisión de creer es una elección sin criterio, un salto de fe a la oscuridad. Aunque al hombre no se le pueden dar motivos racionales para saltar, a menos que lo haga, permanecerá en la desesperación y en la existencia inauténtica.

FRANCIS SCHAEFFER

Como comenté anteriormente, Francis Schaeffer (1912-1984) es el pensador más responsable de elaborar una apología cristiana basada en la llamada situación moderna. Según Schaeffer, en la cultura occidental reciente se puede encontrar una "línea de desesperación" que penetra la filosofía, la literatura y las artes en sucesión. Él cree que la raíz del problema radica en la filosofía hegeliana, específicamente en su negación de las verdades absolutas. Hegel desarrolló la famosa tríada de tesis-antítesis-síntesis, en la que las contradicciones no se ven como opuestos absolutos, sino como verdades parciales, que se sintetizan en el todo. En definitiva, todo es Uno, que es absoluto y no contradictorio. En opinión de Schaeffer, el sistema de Hegel socavaba la noción de verdades absolutas particulares (como "Ese acto es moralmente incorrecto" o "Esta pintura es estéticamente fea") al sintetizarlas en el todo. Esta negación de lo absoluto se ha abierto paso gradualmente a través de la cultura occidental. En cada caso, da como resultado la desesperación, porque sin lo absoluto los esfuerzos del hombre degeneran en lo absurdo. Schaeffer cree que el Teatro del Absurdo, el arte moderno abstracto y la música moderna, como las composiciones de John Cage, son indicios de lo que sucede debajo de la línea de la desesperación. Solo reafirmando la creencia en el Dios absoluto del cristianismo, el hombre y su cultura pueden evitar la inevitable degeneración, el sinsentido y la desesperación. Los esfuerzos de Schaeffer contra el aborto pueden verse como una extensión lógica de esta apologética. Una vez que se niega a Dios, la vida humana se vuelve inútil, y vemos el fruto de esa filosofía en el aborto y el infanticidio que está teniendo lugar ahora en la sociedad occidental. Schaeffer advierte que a menos que el hombre occidental regrese al mundo cristiano y a la visión de la vida, nada impedirá que la tendencia se degenere en control de la población y reproducción humana. Solo una cosmovisión teística puede salvar a la raza humana de sí misma.

Evaluación

I. LA PÉRDIDA DE DIOS Y LA INMORTALIDAD

El hombre, escribe Loren Eiseley, es el Huérfano Cósmico. Él es la única criatura en el universo que pregunta: "¿Por qué?" Otros animales tienen instintos para guiarlos, pero el hombre ha aprendido a hacer preguntas.

"¿Quién soy?", Pregunta. "¿Por qué estoy aquí? ¿A dónde voy? "Desde la Ilustración, cuando el hombre moderno se quitó las ataduras de la religión, ha tratado de responder a estas preguntas sin hacer referencia a Dios. Pero las respuestas que han regresado no fueron estimulantes, sino oscuras y terribles. "*Eres el subproducto accidental de la naturaleza, un resultado de la materia más el tiempo más la posibilidad. No hay razón para tu existencia. Todo lo que enfrenta es la muerte*”.

El hombre moderno pensó que cuando se había librado de Dios, se había liberado de todo lo que lo reprimía y sofocaba. En cambio, descubrió que al matar a Dios, solo había logrado hacerlo huérfano. Porque si no hay Dios, entonces la vida del hombre se vuelve absurda.

Si Dios no existe, entonces tanto el hombre como el universo están inevitablemente condenados a la muerte. El hombre, como todos los organismos biológicos, debe morir. Sin esperanza de inmortalidad, la vida del hombre solo conduce a la tumba. Su vida no es más que una chispa en la negrura infinita, una chispa que aparece, parpadea y muere para siempre. En comparación con el período infinito del tiempo, el lapso de la vida del hombre no es más que un momento infinitesimal; y sin embargo, esta es toda la vida que conocerá. Por lo tanto, todos deben encontrarse cara a cara con lo que el teólogo Paul Tillich ha llamado "la amenaza del no ser". Porque aunque ahora sé que existo, que estoy vivo, también sé que algún día ya no existiré, que Ya no seré más, que moriré. Este pensamiento es asombroso y amenazante: ¡pensar que la persona a la que llamo "yo" dejará de existir, que ya no existiré! Recuerdo vívidamente la primera vez que mi padre me dijo que algún día moriría.

De alguna manera, cuando era niño, la idea nunca se me había ocurrido. Cuando él me dijo, estaba lleno de miedo y tristeza insoportable. Y a pesar de que intentó repetidamente asegurarme que esto estaba muy lejos, eso no parecía importar. Ya sea tarde o temprano, el hecho innegable era que iba a morir y no ser más, y el pensamiento me abrumaba. Eventualmente, como todos nosotros, llegué a simplemente aceptar el hecho. Todos aprendemos a vivir con lo inevitable. Pero la percepción del niño sigue siendo verdad. Como observó el existencialista francés Jean-Paul Sartre, varias horas o varios años no hacen ninguna diferencia una vez que has perdido la eternidad.

Si llega tarde o temprano, la perspectiva de la muerte y la amenaza de no ser es un horror terrible. Una vez conocí a un alumno que no sintió esta amenaza. Dijo que había sido criado en la granja y que estaba acostumbrado a ver a los animales nacer y morir. La muerte era para él simplemente natural: una parte de la vida, por así decirlo. Estaba desconcertado por cuán diferentes eran nuestras dos perspectivas sobre la muerte y me costaba entender por qué no sentía la amenaza del no ser. Años después, creo que encontré mi respuesta al leer a Sartre. Sartre observó que la muerte no es amenazante, siempre que la consideremos como la muerte del otro, desde el punto de vista de una tercera persona, por así decirlo. Solo cuando lo internalizamos y lo vemos desde la perspectiva de la primera persona, "mi muerte: me voy a morir", la amenaza del no ser se vuelve real. Como señala Sartre, muchas personas nunca asumen esta perspectiva en primera persona en medio de la vida; uno puede incluso mirar la propia muerte desde el punto de vista de la tercera persona, como si fuera la muerte de otro o incluso de un animal, como lo hizo mi amigo. Pero el verdadero significado existencial de mi muerte solo puede apreciarse desde la perspectiva de la primera persona, ya que me doy cuenta de que voy a morir y dejaré de existir para siempre.

Y el universo, también, enfrenta una muerte propia. Los científicos nos dicen que el universo se está expandiendo, y las galaxias están creciendo más y más separadas. A medida que lo hace, se vuelve más frío y más frío, y su energía se agota. Finalmente, todas las estrellas se consumirán y toda la materia colapsará en estrellas muertas y agujeros negros. No habrá luz en absoluto; no habrá calor; no habrá vida; sólo los cadáveres de las estrellas y galaxias muertas, que se expanden siempre en la oscuridad sin fin y los fríos recovecos del espacio, un universo en ruinas. Esto no es ciencia ficción. El universo entero marcha irreversiblemente hacia su tumba. Entonces, no solo la vida de cada persona está condenada al fracaso; toda la raza humana está condenada. El universo se está precipitando hacia la extinción inevitable: la muerte está escrita en toda su estructura. No hay escapatoria. No hay esperanza.

II. EL ABSURDO DE LA VIDA SIN DIOS E INMORTALIDAD

Si no hay Dios, entonces el hombre y el universo están condenados. Al igual que los presos condenados a muerte, esperamos nuestra ejecución inevitable. No hay Dios, y no hay inmortalidad. ¿Y cuál es la consecuencia de esto? Significa que la vida misma es absurda. Significa que la vida que tenemos no tiene **significado**, **valor** o **propósito**. Miremos cada uno de estos.

*No hay **significado** final sin Dios e Inmortalidad*

Si cada persona individual deja de existir cuando muere, ¿qué significado último se le puede dar a su vida? ¿Realmente importa si alguna vez existió? Se podría decir que su vida fue importante porque influyó en otros o afectó el curso de la historia. Pero esto muestra solo un significado relativo para su vida, no un significado final. Su vida puede ser importante en relación con ciertos otros eventos, pero ¿cuál es el significado final de ninguno de esos eventos? Si todos los eventos no tienen sentido, entonces, ¿cuál puede ser el significado final de influenciar a alguno de ellos? En definitiva, no hace diferencia.

Mírelo desde otra perspectiva: los científicos dicen que el universo se originó en una explosión llamada "Big Bang" hace unos trece mil millones de años. Supongamos que el Big Bang nunca hubiera ocurrido. Supongamos que el universo nunca hubiera existido. ¿Qué diferencia última haría? El universo está condenado a morir de todos modos. Al final, no importa si el universo existió alguna vez o no. Por lo tanto, esta sin significado final.

Lo mismo es cierto de la raza humana. La humanidad es una raza condenada en un universo moribundo. Debido a que la raza humana eventualmente dejará de existir, no existe la última diferencia si alguna vez existió. La humanidad no es más importante que un enjambre de mosquitos o un corral de cerdos, ya que su fin es el mismo. El mismo proceso cósmico ciego que los tosió en primer lugar finalmente los tragará a todos de nuevo.

Y lo mismo es cierto de cada persona individual. Las contribuciones del científico al avance del conocimiento humano, las investigaciones del médico para aliviar el dolor y el sufrimiento, los esfuerzos del diplomático para asegurar la paz en el mundo, los sacrificios de las buenas personas en todas partes para mejorar el destino de la raza humana. Todo esto queda en nada Al final, no hacen una pequeña diferencia, ni un poco. La vida de cada persona es, por lo tanto, sin significado final. Y debido a que nuestras vidas son en última instancia sin sentido, las actividades con las que llenamos nuestras vidas tampoco tienen sentido.
Las largas horas que pasamos estudiando en la universidad, nuestros trabajos, nuestros intereses, nuestras amistades, todos estos son, en el análisis final, completamente sin sentido.

En su poema "El fin del mundo" Archibald MacLeish retrata la vida como un circo idiota, hasta que un día el espectáculo termina:

> *Muy inesperadamente, como Vasserot*
> *El ambidiestro sin brazos estaba iluminando*
> *Una coincidencia entre su gran y el segundo dedo,*
> *Y Ralph el león estaba ocupado en morder*
> *El cuello de Madame Sossman mientras el tambor*

Apuntado, y Teeny estaba a punto de toser
En tiempo de vals balanceando a Jocko por el pulgar
Muy inesperadamente, la parte superior explotó:

Y allí, allá arriba, allí, allí colgaba
Esos miles de caras blancas, esos ojos aturdidos,
Ahí en la oscuridad sin estrellas, el aplomo, el vuelo estacionario,
Allí con enormes alas a través de los cielos cancelados,
Allí, en la negrura repentina, el manto negro
De nada, nada, nada, nada en absoluto.

Este es el horror del hombre moderno: porque él termina en nada, él no es nada.
Pero es importante ver que no es solo la inmortalidad lo que el hombre necesita para que la vida sea significativa. La mera duración de la existencia no hace que esa existencia sea significativa. Si el hombre y el universo pudieran existir para siempre, pero si no hubiera Dios, su existencia aún no tendría un significado fundamental. Una vez leí una historia de ciencia ficción en la que un astronauta estaba abandonado en un pedazo de roca perdido en el espacio exterior. Tenía consigo dos frascos: uno que contenía veneno y el otro una poción que lo haría vivir para siempre. Al darse cuenta de su situación, tragó el veneno. Pero luego, para su horror, descubrió que se había tragado el vial equivocado: había bebido la poción para la inmortalidad. Y eso significaba que estaba maldito por existir para siempre: una vida sin sentido y sin fin. Ahora si Dios no existe, nuestras vidas son así. Podrían seguir y seguir y seguir siendo completamente sin sentido. Todavía podríamos preguntarle a la vida: "¿Y qué?" Entonces, no es solo la inmortalidad que el hombre necesita para que la vida sea finalmente significativa; él necesita a Dios y la inmortalidad. Y si Dios no existe, entonces él no tiene ninguna de las dos cosas.

El hombre del siglo XX llegó a comprender esto. Lea **Esperando a Godot** por Samuel Beckett. Durante toda esta obra, dos hombres mantienen una conversación trivial mientras esperan que llegue un tercer hombre, que nunca lo hace. Nuestras vidas son así, está diciendo Beckett; solo matamos el tiempo esperando, qué, no lo sabemos. En una representación trágica del hombre, Beckett escribió otra obra en la que se abre el telón revelando un escenario plagado de basura. Durante treinta largos segundos, el público se sienta y mira en silencio esa basura. Entonces el telón se cierra. Eso es todo. Los existencialistas franceses Jean-Paul Sartre y Albert Camus lo entendieron también. Sartre retrató la vida en su obra *No Exit* como el infierno: la línea final de la obra son las palabras de resignación: "Bueno, sigamos con eso". Por lo tanto, Sartre escribe en otro lugar sobre la "náusea" de la existencia. El hombre, dice, está a la deriva en un bote sin timón en un mar interminable. Camus, también, veía la vida como absurda. Al final de su breve novela *The Stranger*, el héroe de Camus descubre en un destello de perspicacia que el universo no tiene ningún significado y que no hay Dios para darle uno. El bioquímico francés Jacques Monod pareció hacerse eco de esos sentimientos cuando escribió en su obra Chance and Necessity: "*El hombre finalmente sabe que está solo en la indiferencia del universo*". Por lo tanto, si no hay Dios, entonces la vida misma pierde sentido. El hombre y el universo carecen de significado fundamental.

*No hay **valor** final sin Dios e Inmortalidad*

Si la vida termina en la tumba, entonces no importa si uno ha vivido como un Stalin o como un santo. Dado que el destino de uno no está relacionado en última instancia con el comportamiento de uno, también puedes vivir como quieras. Como dijo Dostoyevsky: "*Si no hay inmortalidad, entonces todo está permitido*". Sobre esta base, un escritor como Ayn Rand es absolutamente correcto elogiar las virtudes del egoísmo. Vive por ti mismo; nadie te hace responsable! De hecho, sería tonto hacer cualquier otra cosa, ya que la vida es demasiado corta como para ponerla en peligro al actuar únicamente por puro interés propio. Sacrificar a otra persona sería estúpido. Kai Nielsen, un filósofo ateo que intenta defender la viabilidad de la ética sin Dios, al final admite,

> *No hemos sido capaces de demostrar que la razón requiere el punto de vista moral, o que todas las personas realmente racionales, sin una concepción del mito o la ideología, no necesitan ser egoístas individuales o amoralistas clásicos. La razón no decide aquí. La imagen que he pintado para ti no es agradable. La reflexión sobre ella me deprime... La razón práctica pura, incluso con un buen conocimiento de los hechos, no te llevará a la moralidad.*

Pero el problema se vuelve aún peor. Porque, independientemente de la inmortalidad, si no hay Dios, entonces cualquier base para los estándares objetivos de lo correcto y lo incorrecto parece haberse evaporado. Todo lo que nos enfrentamos es, en palabras de Jean-Paul Sartre, el hecho desnudo y sin valor de la existencia. Los valores morales son solo expresiones del gusto personal o los subproductos de la evolución socio-biológica y el condicionamiento. En palabras de un filósofo humanista: "Los principios morales que rigen nuestro comportamiento tienen sus raíces en el hábito y la costumbre, el sentimiento y la moda" .9 En un mundo sin Dios, ¿quién puede decir qué acciones son las correctas y cuáles equivocadas? ¿Quién debe juzgar que los valores de Adolf Hitler son inferiores a los de un santo? El concepto de moralidad pierde todo significado en un universo sin Dios. Como lo señala un ético ateo contemporáneo, "decir que algo está mal porque… está prohibido por Dios, es perfectamente comprensible para cualquiera que crea en un Dios que entrega la ley. Pero decir que algo está mal. . . aunque Dios no existe para prohibirlo, no es comprensible… ""El concepto de obligación moral [es] ininteligible aparte de la idea de Dios. Las palabras permanecen pero su significado se ha ido". En un mundo sin un legislador divino, no puede haber un bien y un mal objetivo, solo nuestros juicios subjetivos, cultural y personalmente relativos. Esto significa que es imposible condenar la guerra, la opresión o el crimen como malvados. Tampoco se puede alabar la fraternidad, la igualdad y el amor como buenos. Porque en un universo sin Dios, el bien y el mal no existen; solo existe el hecho vacío e inútil de la existencia, y no hay nadie que diga que tienes razón y yo estoy equivocado.

*No hay **propósito** final sin Dios e Inmortalidad*

Si la muerte está de pie con los brazos abiertos al final del camino de la vida, entonces, ¿cuál es el objetivo de la vida? ¿Para qué se ha vivido la vida? ¿Es todo por nada? ¿No hay razón para la vida? ¿Y qué hay del universo? ¿Es completamente inútil? Si su destino es una tumba fría en los recovecos del espacio exterior, la respuesta debe ser sí, no tiene sentido. No hay objetivo ni propósito para el universo. La basura de un universo muerto continuará expandiéndose y expandiéndose para siempre.

¿Y qué hay del hombre? ¿No hay ningún propósito para la raza humana? ¿O simplemente desaparecerá algún día, perdido en el olvido de un universo indiferente? El escritor inglés H. G. Wells previó tal posibilidad. En su novela El viajero del tiempo de Time Machine Wells viaja muy lejos en el futuro para descubrir el destino del hombre. Todo lo que encuentra es una tierra muerta, salvo algunos líquenes y musgos, que orbitan alrededor de un gigantesco sol rojo. Los únicos sonidos son la ráfaga del viento y la suave ondulación del mar. "Más allá de estos sonidos sin vida", escribe Wells, "el mundo estaba en silencio. ¿Silencio? Sería difícil transmitir la quietud de eso. Todos los sonidos del hombre, el balido de las ovejas, los gritos de los pájaros, el zumbido de los insectos, el revuelo que hace que el fondo de nuestras vidas, todo eso terminó. "11 Y así el viajero del tiempo de Wells regresó. Pero, ¿a qué?: A un punto anterior sobre la carrera sin propósito hacia el olvido. Cuando, como no cristiano, leí por primera vez el libro de Wells, pensé: "¡No, no! ¡No puede terminar de esa manera! "Pero si no hay Dios, terminará de esa manera, le guste o no. Esta es la realidad en un universo sin Dios: no hay esperanza; no hay propósito Me recuerda a las inquietantes líneas de T. S. Eliot:

> *Esta es la manera que el mundo termina*
> *Esta es la manera que el mundo termina*
> *Esta es la manera que el mundo termina*
> *No con una explosión sino con un gemido.*

Lo que es verdad de la humanidad como un todo es verdad para cada uno de nosotros individualmente: estamos aquí sin ningún propósito. Si no hay Dios, entonces nuestra vida no es fundamentalmente diferente de la de un perro. Sé que es duro, pero es verdad. Como dijo el antiguo escritor de Eclesiastés: "*El destino de los hijos de los hombres y el destino de las bestias es el mismo. Cuando uno muere, muere el otro; de hecho, todos tienen el mismo aliento y no hay ventaja para el hombre sobre la bestia, porque todo es vanidad. Todos van al mismo lugar. Todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo* " (Eclesiastés 3: 19-20 at). En este libro, que se asemeja más a una pieza de literatura existencialista moderna que a un libro de la Biblia, el escritor muestra la inutilidad del placer, la riqueza, la educación, la fama política y el honor en una vida condenada a terminar en la muerte. ¿Su veredicto? "¡Vanidad de vanidades! Todo es vanidad "(1: 2 esv). Si la vida termina en la tumba, entonces no tenemos un propósito final para la vida.
Pero más que eso: incluso si no terminara en la muerte, sin Dios la vida seguiría siendo sin propósito. Para el hombre y el universo serían simples accidentes de azar, lanzados a la existencia sin ningún motivo. Sin Dios, el universo es el resultado de un accidente cósmico, una explosión fortuita. No hay ninguna razón para que exista. En cuanto al hombre, es un monstruo de la naturaleza: un producto ciego de la materia más el tiempo más la posibilidad. El hombre es solo un pedazo de limo que evolucionó la racionalidad. No hay más propósito en la vida para la raza humana que para una especie de insecto; para ambos son el resultado de la interacción ciega del azar y la necesidad. Como dijo un filósofo: "La vida humana está montada sobre un pedestal infrahumano y debe desplazarse por sí sola en el corazón de un universo silencioso y sin mente".

Lo que es verdad del universo y de la raza humana también es cierto para nosotros como individuos. En la medida en que somos seres humanos individuales, somos el resultado de ciertas combinaciones de herencia y medio ambiente. Somos víctimas de una especie de ruleta genética y ambiental. Biólogos como Richard Dawkins consideran al hombre como una máquina electroquímica controlada por sus genes sin sentido. Si

Dios no existe, entonces eres solo un aborto espontáneo de la naturaleza, empujado a un universo sin propósito para vivir una vida sin propósito.

Entonces, si Dios no existe, eso significa que el hombre y el universo no tienen ningún propósito, ya que el final de todo es la muerte, y que llegaron a ser sin ningún sentido, ya que son solo productos ciegos del azar. En resumen, la vida es completamente sin razón. ¿Entiendes la gravedad de las alternativas que tenemos ante nosotros? Porque si Dios existe, entonces hay esperanza para el hombre. Pero si Dios no existe, entonces todo lo que nos queda es desesperación. ¿Comprenden por qué la cuestión de la existencia de Dios es tan vital para el hombre? Como dijo acertadamente Francis Schaeffer: "Si Dios está muerto, entonces el hombre también está muerto". Desafortunadamente, la mayoría de la humanidad no se da cuenta de este hecho. Continúan como si nada hubiera cambiado. Recuerdo la historia de Nietzsche sobre el loco que, a primera hora de la mañana, irrumpe en el mercado con una linterna en la mano, gritando: "¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios! "Dado que muchos de los que estaban cerca no creían en Dios, él provocó muchas risas. "¿Se perdió Dios?", Se burlaron de él. "¿O se está escondiendo? ¡O tal vez se haya ido de viaje o haya emigrado! "Así gritaron y se rieron. Entonces, escribe Nietzsche, el loco se volvió en medio de ellos y los perforó con los ojos.

> *"¿A dónde está Dios?", Exclamó, "Te lo diré. Lo hemos matado a usted y a usted. Todos nosotros somos sus asesinos. Pero, ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para limpiar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? Lejos de todos los soles? ¿No nos estamos hundiendo continuamente? Hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, en todas las direcciones? ¿Hay algún arriba o abajo a la izquierda? ¿No nos estamos desviando como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del espacio vacío? ¿No se ha vuelto más frío? ¿No es noche y más noche viene todo el rato? ¿No deben encenderse las linternas por la mañana? ¿Todavía no escuchamos nada del ruido de los sepultureros que están enterrando a Dios? ... Dios está muerto… Y lo hemos matado. ¿Cómo podemos nosotros, los asesinos de todos los asesinos, consolarnos a nosotros mismos?*

La multitud miró al loco en silencio y asombro. Al final se desvaneció su linterna al suelo. "He llegado demasiado temprano", dijo. "Este tremendo evento todavía está en camino, todavía no ha llegado a los oídos del hombre". La gente todavía no comprendía realmente las consecuencias de lo que habían hecho al matar a Dios. Pero Nietzsche predijo que algún día la gente se daría cuenta de las implicaciones de su ateísmo; y esta realización marcaría el comienzo de una era de nihilismo: la destrucción de todo significado y valor en la vida. El fin del cristianismo, escribió Nietzsche, significa el advenimiento del nihilismo. Este más espantoso de los invitados ya está parado en la puerta. "Toda nuestra cultura europea se está moviendo desde hace algún tiempo", escribió Nietzsche, "con una torturada tensión que está creciendo de una década a otra, como una catástrofe: inquieto, violento, precipitado, como un río que quiere llegar al final, que ya no refleja, que tiene miedo de reflexionar".

La mayoría de las personas aún no reflexiona sobre las consecuencias del ateísmo y, por lo tanto, al igual que la multitud en el mercado, sin saberlo se ponen en camino. Pero cuando nos damos cuenta, como lo hizo Nietzsche, de lo que implica el ateísmo, entonces su pregunta nos presiona con fuerza: ¿cómo podemos nosotros, los asesinos de todos los asesinos, consolarnos?

III. LA IMPOSIBILIDAD PRÁCTICA DEL ATEÍSMO

La única solución que el ateo puede ofrecer es que enfrentemos lo absurdo de la vida y vivamos valientemente. Bertrand Russell, por ejemplo, escribió que debemos construir nuestras vidas sobre "*los cimientos firmes de la desesperación inquebrantable*". Solo reconociendo que el mundo realmente es un lugar terrible, podemos aceptar con éxito la vida. Camus dijo que honestamente deberíamos reconocer el absurdo de la vida y luego vivir en amor el uno por el otro.

El problema fundamental con esta solución, sin embargo, es que es imposible vivir consistentemente y felizmente dentro de esa cosmovisión. Si uno vive consistentemente, no será feliz; si uno vive feliz, es solo porque no es consecuente. **Francis Schaeffer** ha explicado bien este punto. El hombre moderno, dice Schaeffer, reside en un universo de dos pisos. En la historia inferior está el mundo finito sin Dios; aquí la vida es absurda, como hemos visto. En la historia superior están el significado, el valor y el propósito. Ahora el hombre moderno vive en la historia inferior porque cree que no hay Dios. Pero no puede vivir felizmente en un mundo tan absurdo; por lo tanto, continuamente da saltos de fe en la historia superior para afirmar el significado, el valor y el propósito, a pesar de que no tiene derecho a hacerlo, ya que no cree en Dios. El hombre moderno es totalmente inconsistente cuando da este salto, porque estos valores no pueden existir sin Dios, y el hombre en su historia inferior no tiene a Dios. Miremos de nuevo, entonces, en cada una de las tres áreas en las que vimos que la vida es absurda sin Dios, para mostrar cómo el hombre moderno no puede vivir consistentemente y felizmente con su ateísmo.

El significado de la Vida

Primero, el área de significado. Vimos que sin Dios, la vida no tiene sentido. Sin embargo, los filósofos siguen viviendo como si la vida tuviera sentido. Por ejemplo, Sartre argumentó que uno puede crear sentido para su vida al elegir libremente seguir un determinado curso de acción. Sartre mismo eligió el marxismo.

Ahora esto es completamente inconsistente. Es inconsistente decir que la vida es objetivamente absurda y luego decir que uno puede crear significado para su vida. Si la vida es realmente absurda, entonces el hombre queda atrapado en la historia inferior. Intentar crear significado en la vida representa un salto al piso superior. Pero Sartre no tiene ninguna base para este salto. Sin Dios, no puede haber un significado objetivo en la vida. El programa de Sartre es en realidad un ejercicio de autoengaño. Porque el universo realmente no adquiere significado solo porque le doy uno. Esto es fácil de ver: supongamos que le doy al universo un significado y le doy otro. ¿Quién tiene la razón? La respuesta, por supuesto, no es una. Porque el universo sin Dios permanece objetivamente sin sentido, sin importar cómo lo consideremos. Sartre realmente está diciendo, "*Hagamos de cuenta que el universo tiene un significado*". Y esto es solo engañarnos a nosotros mismos.

El punto es este: si Dios no existe, entonces la vida es objetivamente sin sentido; pero el hombre no puede vivir consistentemente y felizmente sabiendo que la vida no tiene sentido; entonces para ser feliz él finge que la vida tiene un significado. Pero esto es, por supuesto, totalmente inconsistente, ya que sin Dios, el hombre y el universo carecen de significado real.

El valor de la Vida

Pase ahora al problema del valor. Aquí es donde ocurren las inconsistencias más evidentes. En primer lugar, los humanistas ateos son totalmente inconsistentes al afirmar los valores tradicionales del amor y la fraternidad. Camus ha sido justamente criticado por mantener inconsistentemente tanto el absurdo de la vida como la ética del amor y la fraternidad humanos. Los dos son lógicamente incompatibles. Bertrand Russell también fue inconsistente. Porque aunque era un ateo, era un crítico social abierto, que denunciaba la guerra y las restricciones a la libertad sexual. Russell admitió que no podía vivir como si los valores éticos fueran simplemente una cuestión de gusto personal y que, por lo tanto, considerara que sus propios puntos de vista eran "increíbles". "No conozco la solución", confesó.17 El punto es que si hay no es Dios, entonces el bien y el mal objetivo no pueden existir. Como dijo Dostoievski, "todo está permitido".

Pero Dostoievski también mostró en sus novelas que el hombre no puede vivir de esta manera. No puede vivir como si estuviera perfectamente bien que los soldados mataran a niños inocentes. No puede vivir como si fuera correcto que los regímenes dictatoriales sigan un programa sistemático de tortura física de prisioneros políticos. No puede vivir como si fuera correcto para dictadores como Pol Pot o Saddam Hussein exterminar a millones de sus propios compatriotas. Todo en él clama al decir que estos actos son incorrectos, realmente incorrectos. Pero si no hay Dios, no puede. Entonces él da un salto de fe y afirma los valores de todos modos. Y cuando lo hace, revela la insuficiencia de un mundo sin Dios.

El horror de un mundo desprovisto de valor me fue revelado con nueva intensidad hace varios años cuando vi un documental de televisión de la BBC llamado "The Gathering". Se trataba de la reunión de los sobrevivientes del Holocausto en Jerusalén, donde redescubrieron las amistades perdidas y compartieron sus experiencias. Ahora había escuchado historias del Holocausto antes e incluso había visitado Dachau y Buchenwald, y pensé que estaba más allá de escandalizarme por más historias de horror. Pero descubrí que no era así. Tal vez el nacimiento reciente de nuestra hermosa niña me hizo sentir más sensible, así que le apliqué las situaciones tal como se las relacionó en la televisión. En cualquier caso, una mujer prisionera, una enfermera, contó cómo fue nombrada ginecóloga en Auschwitz. Ella observó que las mujeres embarazadas fueron agrupadas por los soldados bajo la dirección del Dr. Mengele y alojadas en el mismo cuartel. Pasó un tiempo y notó que ya no veía a ninguna de estas mujeres. Ella hizo preguntas. "¿Dónde están las mujeres embarazadas que estaban alojadas en ese cuartel?" "¿No has oído?", Fue la respuesta. "Dr. Mengele los usó para la vivisección".

Otra mujer contó cómo Mengele se había atado los pechos para no poder mamar a su bebé. El médico quería saber cuánto tiempo podría sobrevivir un bebé sin alimento. Desesperadamente, esta pobre mujer trató de mantener vivo a su bebé dándole pedazos de pan empapado en café, pero fue en vano. Todos los días, el bebé perdía peso, un hecho que fue monitoreado con entusiasmo por el Dr. Mengele. Luego, una enfermera se presentó secretamente a esta mujer y le dijo: "He organizado una manera de que salgas de aquí, pero no puedes llevar a tu bebé contigo". He traído una inyección de morfina que puede darle a su hijo para que termine su vida". Cuando la mujer protestó, la enfermera insistió:" Mire, su bebé morirá de todos modos. Al menos sálvate a ti mismo. "Y entonces esta madre se sintió obligada a quitar la vida de su propio bebé. El Dr. Mengele estaba furioso cuando se enteró de que había perdido su espécimen experimental, y buscó entre los muertos para encontrar el cadáver desechado del bebé para que pudiera pesarse por última vez.

Mi corazón estaba desgarrado por estas historias. Un rabino que sobrevivió al campamento lo resumió bien cuando dijo que en Auschwitz era como si existiera un mundo en el que todos los Diez Mandamientos se invirtieran: "Matarás, mentirás, robarás". . . "La humanidad nunca había visto un infierno así. Y sin embargo, si Dios no existe, entonces, en cierto sentido, nuestro mundo es Auschwitz: no existe el bien y el mal; todo está permitido Pero ningún ateo, ni agnóstico, puede vivir de manera consistente con esa visión de la vida. El mismo Nietzsche, que proclamó la necesidad de vivir "más allá del bien y del mal", rompió con su mentor Richard Wagner precisamente sobre el tema del antisemitismo del compositor y el estridente nacionalismo alemán. Del mismo modo, Sartre, escribiendo después de la Segunda Guerra Mundial, condenó el antisemitismo y declaró que una doctrina que lleva al exterminio no es simplemente una opinión o una cuestión de gusto personal, de igual valor que su opuesto18. En su importante ensayo". El existencialismo es un humanismo, "Sartre lucha en vano para eludir la contradicción entre su negación de valores divinamente preestablecidos y su deseo urgente de afirmar el valor de las personas humanas. Al igual que Russell, no podía vivir con las implicaciones de su propia negación de los absolutos éticos.

Tampoco puede Richard Dawkins. Pues aunque él pronuncie solemnemente: "En el fondo no hay diseño, ningún propósito, ningún mal, ningún bien, nada más que indiferencia sin sentido. . . . Somos máquinas para propagar ADN ", es un moralista patente. Se declara mortificado porque el ejecutivo de Enron, Jeff Skilling, considera que The Selfish Gene, de Dawkins, es su libro favorito debido a su percepción del darwinismo social. Caracteriza los "errores darwinianos" como la compasión por alguien que no puede devolvernos o la atracción sexual hacia un miembro infértil del sexo opuesto como "errores preciosos y benditos" y llama compasión y generosidad "emociones nobles". Denuncia la doctrina del pecado original como "moralmente detestable". Él condena enérgicamente acciones como el hostigamiento y el abuso de homosexuales, el adoctrinamiento religioso de niños, la práctica incaica de sacrificios humanos y el reconocimiento de la diversidad cultural en el caso de los amish sobre los intereses de sus hijos. Incluso va tan lejos como para ofrecer sus Diez Mandamientos enmendados para guiar el comportamiento moral, todo el tiempo maravillosamente ajeno a la contradicción con su subjetivismo ético. Un segundo problema para el ateo es que si Dios no existe y no hay inmortalidad, entonces todos los actos malvados de los hombres quedan impunes y todos los sacrificios de los hombres buenos quedan sin recompensa. Pero, ¿quién puede vivir con esa visión? Richard Wurmbrand, quien ha sido torturado por su fe en las cárceles comunistas, dice:

> *La crueldad del ateísmo es difícil de creer cuando el hombre no tiene fe en la recompensa del bien o en el castigo del mal. No hay razón para ser humano. No hay restricción de las profundidades del mal que está en el hombre. Los torturadores comunistas solían decir: "No hay Dios, ni más allá, ni castigo por el mal". Podemos hacer lo que deseamos. "He oído a un torturador decir:" Doy gracias a Dios, en quien no creo, que he vivido hasta esta hora cuando puedo expresar todo el mal en mi corazón". Expresó lo hace con una brutalidad y tortura increíbles infligidas a los prisioneros.*

El teólogo inglés Cardenal Newman dijo una vez que si él creía que todos los males e injusticias de la vida a lo largo de la historia no debían rectificarse por Dios en la otra vida, "Por qué creo que debería volverme loco". Con razón. Y lo mismo se aplica a los actos de autosacrificio. Hace algunos años, un terrible desastre aéreo a mediados de invierno se produjo cuando un avión que partía del aeropuerto de Washington, D.C., se estrelló contra un puente que cruzaba el río Potomac y sumergió a sus pasajeros en las aguas heladas. Cuando llegaron los helicópteros de rescate, la atención se centró en un hombre que una y otra vez empujaba la escalera de cuerda colgante hacia otros pasajeros en lugar de que él mismo la llevara a la seguridad. Seis veces pasó la escalera por. Cuando volvieron, se había ido. Él había dado su vida

libremente para que otros pudieran vivir. Toda la nación volvió sus ojos hacia este hombre con respeto y admiración por el acto desinteresado y bueno que había realizado. Y, sin embargo, si el ateo tiene razón, ese hombre no era noble; hizo lo más estúpido posible. Debería haber ido primero por la escalera, empujado a otros si es necesario para sobrevivir. Pero morir por otros que ni siquiera sabía, renunciar a toda la breve existencia que alguna vez tendría, ¿para qué? Para el ateo no puede haber ninguna razón. Y sin embargo, el ateo, como el resto de nosotros, reacciona instintivamente con elogios por la acción desinteresada de este hombre. De hecho, uno probablemente nunca encuentre un ateo que viva de manera consistente con su sistema. Porque un universo sin responsabilidad moral y sin valor es inimaginablemente terrible.

El propósito de la Vida

Finalmente, veamos el problema del propósito en la vida. Incapaces de vivir en un universo impersonal en el que todo es producto del azar, los ateos a veces comienzan a atribuir personalidad y motivos a los procesos físicos mismos. Es una forma extraña de hablar y representa un salto de la historia inferior a la superior. Por ejemplo, los brillantes físicos rusos Zeldovich y Novikov, al contemplar las propiedades del universo, preguntan: ¿por qué "Naturaleza" eligió crear este tipo de universo en lugar de otro? La "naturaleza" obviamente se ha convertido en una especie de sustituto de Dios, que cumple el papel y la función de Dios. Francis Crick a la mitad de su libro El Origen del Código Genético comienza a deletrear la naturaleza con un N mayúscula y en otros lugares habla de la selección natural como "inteligente" y como "pensamiento" de lo que hará. Sir Fred Hoyle, el astrónomo inglés, le atribuye al universo mismo las cualidades de Dios. Para Carl Sagan, el "Cosmos", que siempre deletreaba con mayúscula, obviamente cumple el rol de sustituto de Dios. Aunque estos hombres profesan no creer en Dios, contrabandean a un sustituto de Dios por la puerta de atrás porque no pueden soportar vivir en un universo en el que todo es el resultado fortuito de las fuerzas impersonales.

Además, la única forma en que la mayoría de las personas que niegan un propósito en la vida viven felices es inventando algún propósito -que equivale al autoengaño como vimos con Sartre- o al no llevar su punto de vista a sus conclusiones lógicas. Tome el problema de la muerte, por ejemplo. Según Ernst Bloch, la única forma en que el hombre moderno vive frente a la muerte es tomando inconscientemente la creencia en la inmortalidad que sus antepasados tenían, aunque él no tiene ninguna base para esta creencia, ya que no cree en Dios. Bloch afirma que la creencia de que la vida termina en nada no es, en sus palabras, "suficiente para mantener la cabeza alta y trabajar como si no hubiera un final". Al tomar prestados los restos de una creencia en la inmortalidad, escribe Bloch, "moderno el hombre no siente el abismo que lo rodea incesantemente y que definitivamente lo va a hundir por fin. A través de estos remanentes, salva su sentido de identidad propia. A través de ellos, surge la impresión de que el hombre no está pereciendo, sino que un día el mundo ya no tiene el antojo de aparecer ante él". Bloch concluye:" Este coraje poco profundo se come en una tarjeta de crédito prestada. Vive de las esperanzas anteriores y del apoyo que alguna vez habían brindado". El hombre moderno ya no tiene ningún derecho a ese apoyo, ya que él rechaza a Dios. Pero para vivir a propósito, él da un salto de fe para afirmar una razón para vivir. Al encontrarnos arrojados a un universo sin sentido, sin un propósito aparente o esperanza de liberación de la extinción termodinámica, la tentación de invertir nuestros pequeños planes y proyectos con una significación objetiva y de ese modo encontrar algún propósito para nuestra vida es casi irresistible. Así, el ateo y ganador del Premio Nobel de física Steven Weinberg al final de su muy aclamada popularización de la cosmología contemporánea The First Three Minutes, escribe:

Sin embargo, todos estos problemas pueden resolverse, y cualquiera que sea el modelo cosmológico que demuestre ser correcto, no hay mucho consuelo en esto. Es casi irresistible para los humanos creer que tenemos una relación especial con el universo, que la vida humana no es solo un resultado más o menos absurdo de una cadena de accidentes que se remonta a los primeros tres minutos, sino que de alguna manera estábamos construido desde el principio. . . . Es muy difícil darse cuenta de que todo esto es solo una pequeña parte de un universo abrumadoramente hostil. Es aún más difícil darse cuenta de que este universo presente ha evolucionado a partir de una condición inicial indescifrablemente desconocida, y se enfrenta a una extinción futura de frío interminable o calor intolerable. Cuanto más comprensible parezca el universo, más parece inútil. Pero si no hay consuelo en los frutos de nuestra investigación, al menos hay algo de consuelo en la investigación misma. Los hombres y las mujeres no están contentos de consolarse con cuentos de dioses y gigantes, o de limitar sus pensamientos a los asuntos cotidianos de la vida; también construyen telescopios y satélites y aceleradores y se sientan en sus escritorios durante horas interminables para determinar el significado de los datos que reúnen. El esfuerzo por comprender el universo es una de las pocas cosas que eleva la vida humana un poco por encima del nivel de la farsa, y le da algo de la gracia de la tragedia.

Hay algo extraño en la conmovedora descripción de Weinberg de la situación humana: la tragedia es un término evaluativo. Weinberg ve la búsqueda de la investigación científica como elevar la vida humana por encima del nivel de la farsa al nivel de la tragedia. Pero en el naturalismo, ¿cuál es la base de tal diferenciación evaluativa? Obviamente, Weinberg ve una vida dedicada a actividades científicas como verdaderamente significativa, y por lo tanto es una lástima que una actividad tan noble se extinga. Pero ¿por qué en el naturalismo debería la búsqueda de la ciencia ser diferente de los vagos acerca de no hacer nada? Dado que no hay un propósito objetivo para la vida humana, ninguno de nuestros objetivos tiene ningún significado objetivo, por importantes y queridos que puedan parecernos subjetivamente.

Daniel Dennett traicionó recientemente una inconsistencia similar. Hablando en una conferencia en Nueva Orleans, Dennett abrió su charla mostrando un cortometraje que resumía lo que quería transmitir. Mostraba a un grupo de jóvenes africanos jugando con una pelota de fútbol, pateándola en el aire y atrapándola hábilmente de manera bastante sorprendente, sin dejar que la pelota toque el suelo. Mientras tanto, una narración silenciosa se reproducía en la pantalla, describiendo la vastedad insondable del cosmos en el espacio y el tiempo y contrastando la minuciosidad y la brevedad de la existencia humana. Estamos aquí por un simple parpadeo y luego nos hemos ido para siempre. La última frase de la película finalmente llegó: "Será mejor que no la arruinemos". Ese fue el final. "¡Qué película tan extraña!", Pensé. ¿Qué significa en una visión atea "soplarlo"? Si no hay un propósito objetivo para la raza humana, ¿cómo puede uno perder ese propósito? Al igual que la tragedia, "soplarlo" es una noción evaluativa que no encuentra asidero en un universo ateo. La destreza de los muchachos y la evidente alegría de jugar al fútbol no es más una persecución del ateísmo que la de otro niño quedándose en casa y bebiéndose en un estupor. Pero incluso los ateos reconocen que algunas de las actividades de la vida son más objetivamente significativas y valiosas que otras.

Mientras participaba en una conferencia sobre Diseño Inteligente hace dos años, tuve la oportunidad de cenar con el agnóstico filósofo de la ciencia Michael Ruse una noche en un restaurante especializado en carnes de Atlanta. Durante el transcurso de la comida, Michael me preguntó: "Bill, ¿estás satisfecho con el

lugar en el que te encuentras en tu carrera como filósofo?". Me sorprendió bastante la pregunta y dije: "Bueno, sí, básicamente, supongo que ¿Y qué tal usted?"Luego me relató que cuando recién comenzaba como filósofo de la ciencia, se enfrentaba a la opción de seguir vigorosamente su carrera o simplemente tomarlo con calma. Dijo que luego pensó en las palabras angustiadas del personaje interpretado por Marlin Brando al final de la película On the Waterfront: "¡Pude haber sido un contendiente!" Michael me dijo que decidió que no quería llegar al final. de su vida y mirar hacia atrás con arrepentimiento y decir: "¡Pude haber sido un contendiente!" Me sorprendieron esas palabras. Como cristiano, el Señor me ha ordenado "luchar por la fe que una vez fue entregada a los santos" (Judas 3 esv). Pero, ¿qué sentido tiene para un ateo o un agnóstico ser un "contendiente", un candidato para qué? Dado que no hay un propósito objetivo en la vida, la única respuesta puede ser luchar por los propios propósitos inventados, por lo tanto, la tendencia irresistible de tratar el avance profesional y la fama como si realmente fueran fines objetivamente importantes, cuando en realidad son nada.

IV. LA SITUACIÓN HUMANA

El dilema del hombre moderno es realmente terrible. La cosmovisión atea es insuficiente para mantener una vida feliz y consistente. El hombre no puede vivir consistentemente y felizmente como si la vida fuera en última instancia sin significado, valor o propósito. Si tratamos de vivir consistentemente dentro del marco de la cosmovisión atea, nos encontraremos profundamente infelices. Si, en cambio, logramos vivir felizmente, es solo al desmentir nuestra visión del mundo.

Confrontado con este dilema, el hombre moderno lucha patéticamente por algún medio de escape. En un notable discurso ante la Academia Estadounidense para el Avance de la Ciencia en 1991, el Dr. LD Rue, confrontado con la difícil situación del hombre moderno, defendió audazmente que nos engañamos por medio de una "*Mentira Noble*" al pensar que nosotros y el universo todavía tienen valor. Afirmando que "*la lección de los últimos dos siglos es que el relativismo intelectual y moral es profundamente el caso*", el Dr. Rue reflexiona que la consecuencia de tal realización es la búsqueda de la integridad personal (o la realización personal) y la búsqueda de la coherencia social se vuelven independientes unos de otros. Esto se debe a que desde el punto de vista del relativismo, la búsqueda de la autorrealización se radicaliza radicalmente: cada persona elige su propio conjunto de valores y significado. "*No hay una lectura final y objetiva sobre el mundo o el yo. No hay un vocabulario universal para integrar cosmología y moralidad*" Si queremos evitar "*la opción del manicomio* ", donde se persigue la autocomplacencia independientemente de la coherencia social y "*la opción totalitaria*", donde se impone la coherencia social a expensas de la integridad personal, entonces no tenemos más remedio que adoptar una *Noble Mentira* que nos inspire a vivir más allá de los intereses egoístas y así lograr la coherencia social. Una Noble Mentira "*es una que nos engaña, nos engaña, nos impulsa más allá del egoísmo, más allá del ego, más allá de la familia, la nación, [y] la raza*". Es una mentira, porque nos dice que el universo está impregnado de valor (que es una gran ficción), porque hace un reclamo de la verdad universal (cuando no la hay), y porque me dice que no debo vivir por mi propio interés (lo cual es evidentemente falso). "*Pero sin tales mentiras, no podemos vivir*".

Este es el espantoso veredicto pronunciado sobre el hombre moderno. Para sobrevivir, debe vivir en autoengaño. Pero incluso la opción Noble Mentira es al final inviable. Porque si lo que he dicho hasta ahora es correcto, la creencia en una Noble Mentira no solo sería necesaria para lograr la coherencia social y la integridad personal de las masas, sino que también sería necesario alcanzar la propia integridad personal. Porque uno no puede vivir feliz y consistentemente en una cosmovisión atea. Para ser

feliz, uno debe creer en el significado objetivo, el valor y el propósito. Pero, ¿cómo se puede creer en esas Nobles Mentiras al mismo tiempo que se cree en el ateísmo y el relativismo? Cuanto más convencido esté de la necesidad de una Noble Mentira, menos podrá creer en ella. Al igual que un placebo, una mentira noble solo funciona en aquellos que creen que es la verdad. Una vez que hemos visto a través de la ficción, entonces la Mentira ha perdido su poder sobre nosotros. Por lo tanto, irónicamente, la Noble Mentira no puede resolver la dificultad humana para cualquiera que haya llegado a ver esa situación.

Por lo tanto, la opción de la Noble Mentira conduce, en el mejor de los casos, a una sociedad en la que un grupo elitista de *illuminati* engaña a las masas por su propio bien perpetuando la Noble Mentira. Pero entonces, ¿por qué aquellos de nosotros que estamos iluminados seguimos a las masas en su engaño? ¿Por qué deberíamos sacrificar nuestro propio interés por una ficción? Si la gran lección de los últimos dos siglos es el relativismo moral e intelectual, ¿por qué (si pudiéramos) pretender que no conocemos esta verdad y vivimos una mentira en su lugar? Si uno responde, "por el bien de la coherencia social", uno puede preguntarse legítimamente por qué debería sacrificar mi propio interés en aras de la coherencia social. La única respuesta que el relativista puede dar es que la coherencia social está en mi propio interés, pero el problema con esta respuesta es que el interés propio y el interés del rebaño no siempre coinciden. Además, si (por interés propio) me importa la coherencia social, la opción totalitaria siempre está abierta para mí: olvidar la Noble Mentira y mantener la coherencia social (así como mi autorrealización) a expensas de la integridad personal de las masas. Generaciones de líderes soviéticos que ensalzaron las virtudes proletarias mientras viajaban en limusinas y comían caviar en sus *dachas* campestres encontraron esta alternativa bastante factible. Rue indudablemente consideraría una opción como repugnante. Pero ahí radica el problema. El dilema de Rue es que obviamente valora profundamente la coherencia social y la integridad personal por sí mismos; en otras palabras, son valores objetivos, que según su filosofía no existen. Él ya ha saltado a la historia superior. La opción Noble Mentira afirma así lo que niega y, por lo tanto, se refuta a sí mismo.

V. EL ÉXITO DEL CRISTIANISMO BÍBLICO

Pero si el ateísmo falla en este sentido, ¿qué pasa con el cristianismo bíblico? De acuerdo con la cosmovisión cristiana, Dios existe, y la vida del hombre no termina en la tumba. En el cuerpo de la resurrección, el hombre puede disfrutar de la vida eterna y el compañerismo con Dios. El cristianismo bíblico, por lo tanto, proporciona las dos condiciones necesarias para una vida significativa, valiosa y decidida para el hombre: Dios y la inmortalidad. Debido a esto, podemos vivir consistentemente y felizmente. Por lo tanto, el cristianismo bíblico tiene éxito precisamente donde se rompe el ateísmo.

Ahora quiero dejar en claro que aún no he demostrado que el cristianismo bíblico sea verdadero. Pero lo que hice fue explicar claramente las alternativas. Si Dios no existe, entonces la vida es inútil. Si el Dios de la Biblia existe, entonces la vida es significativa. Solo la segunda de estas dos alternativas nos permite vivir feliz y consistentemente. Por lo tanto, me parece que incluso si la evidencia de estas dos opciones fuera absolutamente igual, una persona racional debería elegir el cristianismo bíblico. Me parece positivamente irracional preferir la muerte, la futilidad y la destrucción a la vida, a la significación y a la felicidad. Como dijo Pascal, no tenemos nada que perder e infinito para ganar.

Aplicación Práctica

La discusión anterior deja en claro el papel que concibo la apologética cultural: no es una completa apología, sino más bien una introducción a la argumentación positiva. Sirve para presentar de manera dramática las alternativas que enfrenta el incrédulo con el fin de crear una necesidad sentida en él. Cuando se da cuenta de la difícil situación en la que se encuentra, verá por qué el evangelio es tan importante para él; y muchos no cristianos se verán impulsados solo por estas consideraciones a entregar su vida a Cristo.

Al compartir este material con un incrédulo, debemos llevarlo a las conclusiones lógicas de su posición. Si estoy en lo correcto, ningún ateo o agnóstico realmente vive de manera consistente con su cosmovisión. De alguna manera, afirma el significado, el valor o el propósito sin una base adecuada. Nuestro trabajo es descubrir esas áreas y mostrarle cariñosamente dónde esas creencias carecen de fundamento. No necesitamos atacar sus valores por sí mismos, porque probablemente sean en gran parte correctos, pero podemos estar de acuerdo con él con respecto a ellos, y luego señalar que carece de fundamento para esos valores, mientras que el cristiano tiene una base. Por lo tanto, no es necesario que lo haga a la defensiva mediante un ataque frontal a sus valores personales; más bien le ofrecemos una base para los valores que ya posee.

He encontrado que apelar a los valores morales es una apología especialmente poderosa para los estudiantes universitarios. A pesar de que los estudiantes pueden dar un servicio de labios al relativismo, mi experiencia es que el 95 por ciento puede convencerse muy rápidamente de que, después de todo, existen valores morales objetivos. Todo lo que tiene que hacer es producir algunas ilustraciones y dejar que decidan por sí mismas. Pregúnteles qué piensan de la práctica hindú de suttee (quemar viudas vivas en las piras funerarias de sus maridos) o la antigua costumbre china de paralizar a las mujeres de por vida atando firmemente sus pies desde la infancia para parecerse a las flores de loto. Señale que sin Dios para proporcionar una base transcultural para los valores morales, nos quedamos con el relativismo sociocultural, por lo que tales prácticas son moralmente inobjetables, que casi nadie puede aceptar sinceramente. Por supuesto, a veces encuentras a los de línea dura, pero por lo general su posición es tan extrema que otros se sienten repelidos por ella. Por ejemplo, en una reunión de la Sociedad de Literatura Bíblica hace unos años, asistí a una mesa redonda sobre "Autoridad Bíblica y Homosexualidad", en la que todos los panelistas respaldaron la legitimidad de la actividad homosexual. Un panelista descartó las prohibiciones escriturales de tal actividad sobre la base de que reflejan el medio cultural en el que fueron escritas. Dado que este es el caso de todos los mandatos de las Escrituras (no fue escrito en el vacío), concluyó que "no hay verdades morales, normativas e intemporales en las Escrituras." En la discusión desde el piso, señalé que tal La vista conduce al relativismo sociocultural, que hace que sea imposible criticar los valores morales de cualquier sociedad, incluidos los de una sociedad que persigue a los homosexuales. Respondió con una niebla de doblez teológica y afirmó que no hay lugar fuera de las Escrituras donde podamos encontrar valores morales eternos tampoco. "Pero eso es lo que queremos decir con relativismo moral", dije. "De hecho, desde su punto de vista, no hay contenido en la noción de la bondad de Dios. Él bien podría estar muerto. Y Nietzsche reconoció que la muerte de Dios conduce al nihilismo". En este punto, otro panelista intervino con esa refutación:" Bueno, si vas a ser peyorativo, es mejor que no lo discutamos".

Me senté, pero el punto no se perdió en la audiencia. El siguiente hombre que se levantó dijo, "Espera un momento. Estoy bastante confundido. Soy pastor y la gente siempre viene a mí para preguntarme si algo que han hecho está mal y si necesitan perdón. Por ejemplo, ¿no es siempre incorrecto abusar de un niño?

"No podía creer la respuesta del panelista. Ella respondió: "Lo que cuenta como abuso difiere de la sociedad a la sociedad, por lo que no podemos usar la palabra 'abuso' sin vincularlo a un contexto histórico". "Llámalo como quieras", insistió el pastor, "pero niño el abuso es perjudicial para los niños. ¿No está mal dañar a los niños? "¡Y aún así ella no lo admitiría! Este tipo de dureza de corazón finalmente fracasa en el relativista moral y expone en la mente de la mayoría de la gente la bancarrota de tal visión del mundo.

Al compartir este material con un incrédulo, también es importante que nos preguntemos exactamente qué parte de nuestro caso deben refutar sus objeciones. Por lo tanto, si él dice que los valores son simplemente convenciones sociales pragmáticamente adoptadas para garantizar la supervivencia mutua, ¿qué pretende refutar esto? No es que la vida sin Dios realmente no tenga valor, para esto la objeción admite. Por lo tanto, sería un error reaccionar argumentando que los valores no son convenciones sociales sino que se basan en Dios. Más bien, la objeción está realmente dirigida al reclamo de que uno no puede vivir como si los valores no existieran; sostiene que uno puede vivir solo con las convenciones sociales. Desde este punto de vista, sin embargo, la objeción es totalmente inverosímil, ya que hemos argumentado precisamente que el hombre no puede vivir como si la moralidad fuera simplemente una cuestión de convención social. Creemos que ciertos actos son genuinamente incorrectos o correctos. Por lo tanto, uno debe responder al incrédulo sobre este punto diciendo: "Estás exactamente en lo cierto: si Dios no existe, entonces los valores son meramente convenciones sociales. Pero el punto que estoy tratando de plantear es que es imposible vivir consistentemente y felizmente con esa visión del mundo". Llévalo al Holocausto o a algún tema de interés popular como la limpieza étnica, el apartheid o el abuso infantil. Tráigala personalmente a él, y si es honesto y no está amenazando, creo que admitirá que sí tiene algunos absolutos. Por lo tanto, es muy importante analizar exactamente lo que la objeción del incrédulo realmente ataca antes de que respondamos.

Creo que este modo de apologética puede ser muy eficaz para ayudar a acercar a las personas a Cristo porque no se trata de asuntos neutrales, sino que es un corte en el corazón de la propia situación existencial del incrédulo. Recuerdo una vez, cuando estaba dando una serie de charlas en la Universidad de Birmingham en Inglaterra, que la audiencia de la primera noche fue muy hostil y agresiva. La segunda noche hablé sobre lo absurdo de la vida sin Dios. Esta vez, el público en gran medida era el mismo sometido: los leones se habían convertido en corderos, y ahora sus preguntas ya no atacaban sino que eran sinceras y buscaban. La notable transformación se debió al hecho de que el mensaje había penetrado en su fachada intelectual y golpeado en el centro de su existencia. Le animo a emplear este material en reuniones de dormitorio de evangelización y reuniones de hermandad / fraternidad, donde puede obligar a las personas a pensar realmente en la difícil situación humana en la que todos nos encontramos.

FE RAZONABLE POR WILLIAM LANE CRAIG

Traducción al Español del Libro *Reasonable Faith* by William Lane Craig

Traducido por Hno. Héctor Valdivia González

Nota. Las notas de pie de página y bibliografías han sido omitidas. Para consultas revisar la edición original.

PARTE 3

DE DEO

CONTENIDO

3. LA EXISTENCIA DE DIOS (1)

Lo hemos visto solo si hay una esperanza de una solución para la situación humana. Por lo tanto, la cuestión de la existencia de Dios es vital para nosotros hoy. La mayoría de la gente probablemente estaría de acuerdo en que esta pregunta tiene una gran existencia pero, al mismo tiempo, niega que sea una pregunta a la que el argumento racional sea relevante. La sabiduría convencional es que es imposible "*probar*" la existencia de Dios y que, por lo tanto, si vamos a creer en Dios, debemos "*tomar por fe*" que Dios existe.

Pero el último medio siglo ha sido testigo de un notable resurgimiento del interés en la teología natural, esa rama de la teología que busca proporcionar una garantía para creer en la existencia de Dios aparte de los recursos de la revelación autoritativa y proposicional. Hoy, en contraste con hace apenas una generación, la teología natural es un campo de estudio dinámico.

El 8 de abril de 1966, la revista **Time** publicó una portada dramática con solo tres palabras estampadas en rojo sobre el fondo negro. Las palabras dicen: *"¿Está Dios Muerto?"*. El artículo describía el movimiento entonces corriente entre los teólogos estadounidenses para proclamar la muerte de Dios. Pero al mismo tiempo que los teólogos escribían el obituario de Dios, una nueva generación de filósofos redescubría su vitalidad. Pocos años después de su problema con la muerte de Dios, **Time** publicó una historia de portada roja sobre negro similar, solo que esta vez la pregunta decía: "*¿Vuelve Dios a la vida?*" Así es como les debe haber parecido a los teológicos fúnebres de los años 1960! Durante la década de 1970, el interés por la filosofía de la religión siguió creciendo, y en 1980 Time se encontró con otra historia importante titulada "*Modernizar el caso de Dios*", en la que describía el movimiento entre los filósofos contemporáneos para renovar los argumentos tradicionales de la existencia de Dios. El tiempo se maravilló:

> *En una revolución silenciosa en pensamiento y discusión que casi nadie podía haber previsto hace solo dos décadas, Dios está regresando. Lo más intrigante es que esto no está sucediendo entre teólogos o creyentes ordinarios, sino en los círculos intelectuales de los filósofos académicos, donde el consenso había desterrado al Todopoderoso del discurso fructífero.*

Según el artículo, el fallecido **Roderick Chisholm** cree que la razón por la cual el ateísmo fue tan influyente hace una generación es que los filósofos más brillantes fueron ateos; pero hoy, dice, muchos de los filósofos más brillantes son teístas y están usando un intelectualismo duro de mente en defensa de esa creencia que antes les faltaba del lado del debate.

El rostro de la filosofía angloamericana se ha transformado como resultado. En el otoño de 2001, la revista secularista **Philo** publicó un artículo de un importante filósofo ateo que lamentaba lo que llamó "*la desecularización de la academia que evolucionó en los departamentos de filosofía desde finales de los años sesenta*". Escribe:

> *Los naturalistas observaron pasivamente cómo las versiones realistas del teísmo, más influidas por las escrituras de Plantinga, comenzaron a barrer a través de la comunidad filosófica, hasta que tal vez un cuarto o un tercio de los profesores de filosofía son teístas, y la mayoría son cristianos ortodoxos. . . . Los teístas en otros campos tienden a compartimentar sus creencias teístas con su trabajo académico; rara vez asumen y nunca defienden el teísmo en su trabajo académico. Si lo hicieran, estarían cometiendo suicidio académico o, más exactamente, sus artículos serían*

rechazados rápidamente. . . . Pero en filosofía, se convirtió, casi de la noche a la mañana, en "académicamente respetable" para defender el teísmo, convirtiendo a la filosofía en un campo de entrada privilegiado para los teístas más inteligentes y talentosos que ingresan hoy en la academia.

Él concluye, "*Dios no está 'muerto' en la academia; volvió a la vida a fines de la década de 1960 y ahora está vivo y bien en su última fortaleza académica, los departamentos de filosofía*".

Este es el testimonio de un destacado filósofo ateo ante el cambio que ha tenido lugar ante sus ojos en la filosofía angloamericana. Creo que probablemente esté exagerando cuando estima que entre un cuarto y un tercio de los filósofos estadounidenses son teístas; pero lo que sus estimaciones revelan es el impacto percibido de los filósofos cristianos en este campo. Hoy en día, todos los diversos argumentos tradicionales para la existencia de Dios encuentran defensores prominentes e inteligentes que defienden estos argumentos en libros publicados por las mejores editoriales académicas, en artículos en revistas profesionales de filosofía y en artículos presentados en reuniones de sociedades filosóficas profesionales.

Ahora los ateos están respondiendo. Después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de los *jihadistas* musulmanes, los secularistas se han vuelto notablemente agresivos tanto en los Estados Unidos como en Europa, denunciando las creencias religiosas en general con un fervor casi evangélico. Impulsando a los cristianos evangélicos con los terroristas islámicos, escritores populares como **Richard Dawkins, Daniel Dennett y Sam Harris** han defendido el ateísmo en sus libros más vendidos y han advertido sobre los terribles efectos de las creencias religiosas sobre la sociedad. Detrás de estos escritos populares se encuentran críticas más sustantivas a argumentos teístas como la Lógica y el Teísmo de **J. Howard Sobel** y el Compañero al ateísmo de **Michael Martin**. Somos testigos de una poderosa lucha por la mente y el alma de América en nuestros días, y los cristianos no pueden ser indiferentes a ella.

Trasfondo Histórico

Desde Platón, los filósofos y los teólogos han intentado proporcionar una base racional para creer en Dios. En esta sección, examinaremos brevemente algunos de los argumentos teístas tradicionales desarrollados por varios pensadores.

Argumento Ontológico

El argumento ontológico intenta probar, desde el mismo concepto de Dios, que Dios existe: si Dios es concebible, entonces él realmente debe existir. Este argumento fue formulado por **Anselmo** y defendido por **Scotus**, **Descartes**, **Spinoza**, **Leibniz** y, en los tiempos modernos, **Norman Malcolm**, **Charles Hartshorne y Alvin Plantinga**, entre otros. Examinaremos el argumento Anselmiano.

Anselmo (1033-1109) quería encontrar un argumento único que demostrara no solo que Dios existe, sino también que tiene todos los atributos superlativos que la doctrina cristiana le atribuye. Habiendo casi abandonado el proyecto, **Anselmo** aterrizó sobre el siguiente razonamiento: Dios es el ser más grande concebible. Esto es verdad por definición, porque si pudiéramos concebir algo más grande que Dios, entonces ese sería Dios. Entonces nada más grande que Dios puede ser concebido. Es más grande existir en la realidad que simplemente en la mente. **Anselmo** da el ejemplo de una pintura. ¿Cuál es mayor: la idea del artista de la pintura o la pintura misma tal como existe realmente? Obviamente el último; porque la pintura misma existe no solo en la mente del artista, sino también en la realidad. De manera similar, si Dios existiera solo en la mente, entonces podría concebirse algo más grande que él, es decir, su

existencia no solo en la mente, sino también en la realidad. Pero Dios es el mayor ser concebible. Por lo tanto, debe existir no solo en la mente, sino también en la realidad. Por lo tanto, Dios existe.
Otra forma de decir esto, dice **Anselmo**, es la siguiente: un ser cuya no existencia es inconcebible es mayor que un ser cuya no existencia es concebible. Pero Dios es el mayor ser concebible. Por lo tanto, la no existencia de Dios debe ser inconcebible. No hay contradicción involucrada en esta noción. Por lo tanto, Dios debe existir.

Este argumento engañosamente simple todavía se debate acaloradamente hoy.

Argumento Cosmológico

En contraste con el argumento ontológico, el argumento cosmológico supone que algo existe y argumenta desde la existencia de esa cosa hasta la existencia de una Primera Causa o una Suficiente Razón del cosmos. Este argumento tiene sus raíces en Platón y Aristóteles y fue desarrollado por pensadores medievales islámicos, judíos y cristianos. Ha sido defendido por mentes tan grandes como **Platón, Aristóteles, ibn Sīna, al-Ghāzalī, ibn Rushd, Maimónides, Anselmo, Aquino, Escoto, Descartes, Spinoza, Berkeley, Locke y Leibniz**. El argumento cosmológico es realmente una familia de diferentes argumentos, que pueden agruparse convenientemente en tres tipos principales.

AL-GHĀZALĪ

El argumento cosmológico kalām se originó en los intentos de los pensadores cristianos de refutar la doctrina de **Aristóteles** sobre la eternidad del universo y fue desarrollado por teólogos islámicos medievales en un argumento para la existencia de Dios. Veamos la formulación de este argumento por **al-Ghāzalī** (1058-1111). Él razona, "*Todo ser que comienza tiene una causa para su comienzo; ahora el mundo es un ser que comienza; por lo tanto, posee una causa para su comienzo*". En apoyo de la primera premisa, que todo ser que comienza tiene una causa para su comienzo, **Ghāzalī** razona: todo lo que comienza a existir lo hace en un momento determinado. Pero ya que, antes de la existencia de la cosa, todos los momentos son iguales, debe haber alguna causa que determine que la cosa llega a existir en ese momento en lugar de antes o después. Por lo tanto, todo lo que llega a existir debe tener una causa.

La segunda premisa es que el mundo, o el universo, comenzó a existir. En apoyo de esta premisa, **Ghāzalī** argumenta que es imposible que haya una regresión infinita de los eventos en el tiempo, es decir, que la serie de eventos pasados no tenga comienzo. Él da varias razones para esta conclusión. Por un lado, la serie de eventos pasados llega a su fin en el presente, pero el infinito no puede llegar a su fin. Se puede señalar que, aunque la serie de eventos tiene un final en el presente, todavía puede ser infinito en la otra dirección porque no tiene comienzo. Pero el punto de **Ghāzalī** puede ser que si la regresión de los eventos pasados fuera infinita, entonces sería imposible que llegue el momento presente. Porque es imposible cruzar el infinito para llegar a hoy. Entonces hoy no podría llegar, lo cual es absurdo, ¡porque aquí estamos!

Segundo, si el número de eventos pasados fuera infinito, eso llevaría a infinitos de diferentes tamaños. Supongamos que Júpiter completa una órbita una vez cada doce años y Saturno una vez cada treinta años y la esfera de las estrellas una vez cada treinta y seis mil años. Si el universo es eterno y estos planetas han estado orbitando desde la eternidad, entonces cada uno de estos cuerpos ha completado

un número infinito de órbitas, y sin embargo, uno habrá completado el doble o miles de veces tantas órbitas como otra, lo cual es absurdo.

Finalmente, si tomamos las órbitas completadas por solo uno de estos planetas, podemos preguntar: ¿el número de órbitas que ha completado es impar o par? Tendría que ser uno o el otro, y sin embargo es absurdo decir que el infinito es impar o par. Por estas razones, el universo debe haber tenido un comienzo. Por lo tanto, se deduce que debe haber una causa de su comienzo, que **Ghāzalī** identifica con Dios, el Eterno.

Tomás de Aquino

El argumento cosmológico tomista se basa en la imposibilidad de una regresión infinita de causas operativas simultáneas. Busca una Causa que es Primero, no en el sentido temporal, sino en el sentido de rango o fuente. Aunque **Tomás de Aquino** (1225-1274) no originó esta línea de razonamiento, es famoso por su claro resumen de ello en sus Cinco formas de probar que Dios existe. Veremos sus tres primeras formas, que son versiones diferentes del argumento para una Primera Causa.

La Primera Forma es su prueba de un Mover inmóvil basado en el movimiento. Vemos en el mundo que las cosas están en movimiento. Pero todo lo que está en movimiento está siendo movido por otra cosa. Porque una cosa que tiene el potencial de moverse no puede actualizar su propio potencial; otra cosa debe hacer que se mueva. Pero esta otra cosa también está siendo movida por otra cosa, y eso también está siendo movido por otra cosa, y así sucesivamente. Ahora esta serie de cosas movidas por otras cosas no puede continuar hasta el infinito. Porque en una serie así, las causas intermedias no tienen poder propio, sino que son meros instrumentos de una primera causa.

Es importante tener en cuenta que **Tomás de Aquino** está pensando en causas que actúan simultáneamente como los engranajes de una máquina, y no sucesivamente como caídas de dominó. Entonces, si quitas la primera causa, todo lo que te queda son las causas instrumentales impotentes. No importa si tienes una infinidad de tales causas; todavía no podían causar nada. Por ejemplo, un reloj no podría funcionar sin un muelle, incluso si tuviera un número infinito de engranajes; un tren no podría moverse sin un motor incluso si tuviera un número infinito de vagones. **Tomás de Aquino** concluye que debe haber una primera causa de movimiento en cada serie causal. Para todas las cosas que se mueven por sí mismas, incluidos los humanos, los animales y las plantas, esta sería el alma individual, que es un motor inmóvil. Pero las almas en sí llegan a ser y desaparecen y, por lo tanto, no pueden dar cuenta del movimiento eterno de las esferas celestiales. Para poder explicar este movimiento cósmico, debemos postular un Mover absolutamente Inmóvil, la Primera Causa de todo movimiento, y este es Dios.

La Segunda Forma intenta probar la existencia de una Primera Causa de existencia basada en la causalidad en el mundo. Observamos que las causas se ordenan en serie. Ahora nada puede ser auto-causado, porque entonces debería otorgar existencia a sí mismo, lo cual es imposible. Todo lo que es causado es por lo tanto causado por otra cosa. Aquino piensa aquí en el mismo tipo de serie causal simultánea que hizo en el Primer Camino, excepto que aquí las causas son causas de la existencia, no del movimiento. La existencia de cualquier objeto depende de toda una serie de causas contemporáneas, de las cuales cada una depende de otras causas, y así sucesivamente. Pero tal serie causal no puede continuar hasta el infinito por la misma razón explicada anteriormente. Por lo tanto, debe haber una

Primera Causa de la existencia de todo lo demás, que simplemente no está causada; y esto todo el mundo lo llama "Dios".

La Tercera Forma es la prueba de un Ser Absolutamente Necesario basado en la existencia de seres contingentes. Vemos en el mundo seres cuya existencia no es necesaria sino solo posible. Es decir, estos seres no tienen que existir, porque los vemos convertirse y desaparecer. Si fueran necesarios, siempre existirían. Pero todos los seres no pueden ser seres contingentes, porque si todo fuera meramente contingente, entonces, en algún momento, todo dejaría de existir. Aquí Aquino presupone la eternidad pasada del mundo y parece razonar que en el tiempo infinito todas las posibilidades se realizarían. Por lo tanto, si cada ser, incluida la materia misma, fuera solo un ser contingente, entonces es posible que nada exista. Por lo tanto, dado el tiempo pasado infinito, esta posibilidad se realizaría y nada existiría. Pero entonces nada existiría ahora, ya que de la nada, nada viene. Como esto es obviamente absurdo, no todos los seres deben ser seres contingentes. Algunos seres o seres deben ser necesarios. De hecho, **Tomás de Aquino** creía que había muchos seres necesarios: los cuerpos celestiales, los ángeles, incluso la materia misma.

Ahora continúa, ¿dónde obtienen estos seres necesarios su necesidad de ellos mismos o de otros? Aquí Thomas distingue entre la esencia y la existencia de una cosa. La esencia de una cosa es su naturaleza, ese conjunto de propiedades que debe poseer para ser lo que es. Por ejemplo, la esencia del hombre es "*animalidad racional*". Si algo faltaba alguna de estas propiedades, no sería un hombre. La existencia de una cosa, por otro lado, es su ser. Ahora bien, si un ser no es necesario en sí mismo, esto significa que su esencia es distinta de su existencia. No pertenece a su naturaleza existir. Por ejemplo, podría pensar en la naturaleza de un ángel sin saber si realmente existe o no un ángel. Su esencia es distinta de su existencia. Por lo tanto, si tal ser ha de existir, algo más debe unir a su esencia un acto de existencia. Entonces existiría. Pero no puede haber una regresión infinita de seres necesarios que obtienen su existencia de otro. (El razonamiento es el mismo que en la Primera Vía contra una regresión infinita.) Entonces debe haber un Primer Ser, que es absolutamente necesario en sí mismo. En este Ser, la esencia y la existencia no son distintas; de alguna manera misteriosa su naturaleza es existencia. Por lo tanto, según Tomás de Aquino, Dios está siendo subsistente (*ipsum esse subsistens*). Dios es Ser puro y es la fuente del ser para todo lo demás, cuyas esencias no implican su existencia.

G.W.F. Leibniz

El argumento cosmológico de Leibniz fue desarrollado por el matemático y filósofo alemán **G. W. F. Leibniz** (1646-1716) y se lo confunde a menudo con el argumento cosmológico tomista. Pero **Leibniz** no defiende la existencia de una Causa no causada, sino la existencia de una Razón suficiente para el universo. La diferencia se aclarará a medida que avancemos.

"*La primera pregunta que debería hacerse correctamente*", escribió **Leibniz**, "*será: ¿por qué hay algo más que nada?*". Es decir, ¿por qué existe algo? Debe haber una respuesta a esta pregunta, porque "*nada sucede sin una razón suficiente*". El famoso Principio de razón suficiente de Leibniz sostiene que debe haber una razón o explicación racional para la existencia de un estado de cosas en lugar de otro. ¿Por qué existe el Universo? La razón no se puede encontrar en ninguna cosa en el universo, ya que cada uno es contingente en sí mismo y no tiene por qué existir. Tampoco es la razón para encontrarse en el

conjunto total de tales cosas, ya que el mundo es solo la colección de estos seres contingentes y, por lo tanto, él mismo es contingente. Tampoco se puede encontrar la razón en las causas anteriores de las cosas, ya que estos son simplemente estados pasados del universo y no explican por qué existen tales estados, cualquier universo, en absoluto. Leibniz nos pide que imaginemos que una serie de libros de geometría ha sido copiada de la eternidad; una regresión tan infinita aún no explicaría por qué tales libros existen en absoluto. Pero lo mismo es cierto con respecto a los estados pasados del mundo: incluso si estos fueran infinitos; todavía tenemos que descubrir una razón suficiente para la existencia de un universo eterno. Por lo tanto, la razón de la existencia del universo debe encontrarse fuera del universo, en un ser cuya razón suficiente es autocontenida; es su propia razón suficiente para existir y es la razón por la que también existe el universo. Esta Suficiente Razón de todas las cosas es Dios, cuya propia existencia debe ser explicada solo por referencia a él mismo. Es decir, Dios es un ser metafísicamente necesario.

Esta prueba es claramente diferente del argumento tomista: no se hace referencia a la distinción entre esencia y existencia o al argumento en contra de una regresión causal infinita. De hecho, Leibniz no busca una causa en absoluto, sino una explicación para el mundo. Thomas concluye con una causa no causada, pero Leibniz con un ser que se explica por sí mismo. Muchos filósofos han confundido estos y vienen con la noción de Dios como un Ser Auto-Causado, que ni **Aquino** ni Leibniz defendieron.

Por lo tanto, existe una variedad de argumentos cosmológicos, que deben mantenerse separados, ya que las objeciones a una versión pueden resultar inaplicables a otra.

Argumento Teleológico

Quizás el argumento más antiguo y más popular de todos los argumentos para la existencia de Dios es el argumento teleológico. Es el famoso argumento del diseño e infiere un diseñador inteligente del universo, del mismo modo que inferimos un diseñador inteligente para cualquier producto en el que discernimos la evidencia de la adaptación deliberada de los medios a algún fin (telos).

Platón y Aristóteles

Los antiguos filósofos griegos estaban impresionados con el orden que impregna el cosmos, y muchos de ellos atribuyeron ese orden al trabajo de una mente inteligente que creó el universo. Los cielos en constante revolución en el cielo fueron especialmente asombrosos para los antiguos. La Academia de Platón prodigó mucho tiempo y pensamiento en el estudio de la astronomía porque, según creía Platón, era la ciencia la que despertaría al hombre a su destino divino. Según **Platón**, hay dos cosas que "llevan a los hombres a creer en los dioses": el argumento basado en el alma y el argumento "del orden del movimiento de las estrellas y de todas las cosas bajo el dominio de la mente". que ordenó el universo".

¡Qué hermosa declaración del diseño divino evidente en todo el universo! **Platón** utilizó ambos argumentos para refutar el ateísmo y concluyó que debe haber una "mejor alma" que es el "fabricante y padre de todos", el "Rey", que ordenó el caos primordial en el cosmos racional que observamos hoy10.
Una declaración aún más magnífica de la teleología divina se encuentra en un fragmento de una obra perdida de Aristóteles titulada Sobre la filosofía. Aristóteles también quedó maravillado por la majestuosa barrida del brillante anfitrión sobre el cielo nocturno de la antigua Grecia. La filosofía, dijo, comienza con esta sensación de maravilla sobre el mundo:

Porque es debido a su maravilla que los hombres ahora comienzan y al principio comenzaron a filosofar; originalmente se preguntaban por las dificultades obvias, luego avanzaron poco a poco y manifestaron dificultades sobre asuntos más importantes, como por ejemplo: sobre los fenómenos de la luna y los del sol, y sobre las estrellas y sobre la génesis del universo.

Cualquiera que haya estudiado personalmente los cielos debe prestar oído comprensivo a estos hombres de la antigüedad que miraban hacia el cielo nocturno, aún no contaminados por la contaminación y el resplandor de las luces de la ciudad, y observaban el lento pero irresistible giro del cosmos, repleto de sus planetas, estrellas y constelaciones familiares, a través de su vista y se preguntaron, ¿cuál es la causa de todo esto? Aristóteles concluyó que la causa era la inteligencia divina. Imaginó el impacto que la visión del mundo tendría en una raza de hombres que vivieron bajo tierra y nunca vieron el cielo:

Cuando así, de repente, pudieran ver la tierra, los mares y el cielo; cuando deberían llegar a conocer la grandeza de las nubes y el poder de los vientos; cuando deben contemplar el sol y deben aprender su grandeza y belleza, así como su poder de causar el día al arrojar luz sobre el cielo; y otra vez, cuando la noche había oscurecido las tierras y debían contemplar todo el cielo salpicado de estrellas y adornado con estrellas; y cuando vean las luces cambiantes de la luna mientras crece y mengua, y los levantamientos y configuraciones de todos estos cuerpos celestiales, sus cursos fijos e inmutables por toda la eternidad, cuando vean todas estas cosas, sin duda tendrían juzgó que existen dioses y que todas estas maravillosas obras son obra de los dioses.

En su Metafísica **Aristóteles** procedió a argumentar que debe haber un Primer Mover No Movido, que es Dios, un ser vivo, inteligente, incorpóreo, eterno y más bueno que es la fuente del orden en el cosmos. Por lo tanto, desde los primeros tiempos, los hombres, totalmente alejados de la revelación bíblica, han llegado a la conclusión, sobre la base del diseño en el universo, de que debe existir una mente divina.

Tomás de Aquino

Ya hemos visto que Tomás de Aquino en sus primeras tres Caminos argumentó a favor de la existencia de Dios a través del argumento cosmológico. Su Quinto Camino, sin embargo, representa el argumento teleológico. Señala que observamos en la naturaleza que todas las cosas operan hacia un fin, incluso cuando esas cosas carecen de conciencia. Porque su operación casi nunca varía y prácticamente siempre resulta bien, lo que muestra que realmente tienden hacia un objetivo y no lo golpean simplemente por accidente. Thomas expresa aquí la convicción de la física aristotélica de que todo tiene no solo una causa productiva sino también una causa u objetivo final hacia el cual se basa. Para usar un ejemplo nuestro, las semillas de amapola siempre se convierten en amapolas y bellotas en robles. Ahora nada, razona Tomás de Aquino, que carece de conciencia tiende hacia una meta a menos que esté bajo la dirección de alguien con conciencia e inteligencia. Por ejemplo, la flecha no tiende hacia la diana a menos que sea apuntada por el arquero. Por lo tanto, todo en la naturaleza debe ser dirigido hacia su objetivo por alguien con inteligencia, y esto lo llamamos "Dios".

William Paley

Sin duda, el punto más importante en el desarrollo del argumento teleológico anterior a nuestro tiempo vino con la brillante formulación de **William Paley** en su *Natural Theology* de 1804. **Paley** peinó las ciencias de su época en busca de evidencias de diseño en la naturaleza y produjo un asombroso catálogo de tales evidencias, basado, por ejemplo, en el orden evidente en los huesos, los músculos, los

vasos sanguíneos, la anatomía comparada y los órganos particulares de los reinos animal y vegetal. Tan concluyente fue la evidencia de **Paley** de que **Leslie Stephen** en su Historia del pensamiento inglés en el siglo XVIII comentó irónicamente que "*si no hubiera un defecto oculto en el razonamiento, sería imposible entender, no solo cómo alguien debería resistir, sino cómo debería alguien han pasado por alto la demostración*". Aunque la mayoría de los filósofos -que sin duda nunca han leído a **Paley**- creen que su tipo de argumento recibió un golpe aplastante y fatal por la crítica de **David Hume** al argumento teleológico, el argumento de **Paley,** que fue escrito hace casi treinta años después de la publicación de la crítica de **Hume,** de hecho no es vulnerable a la mayoría de las objeciones de **Hume,** como ha señalado **Frederick Ferré**. **Paley** abre con una declaración del famoso "*argumento del relojero*":

> *Al cruzar un páramo, supongamos que puse mi pie contra una piedra, y me preguntaron cómo llegó la piedra allí; Posiblemente podría responder que, por cualquier cosa que supiera por el contrario, había permanecido allí para siempre: ni sería muy fácil mostrar lo absurdo de esta respuesta. Pero supongamos que hubiera encontrado un reloj en el suelo, y se debería preguntar cómo era que el reloj estaba en ese lugar; Difícilmente podría pensar en la respuesta que había dado antes, que, por lo que sabía, el reloj siempre podría haber estado allí. Sin embargo, ¿por qué esta respuesta no debería servir tanto para el reloj como para la piedra? ¿Por qué no es admisible en el segundo caso, como en el primero? Por esta razón, y por ninguna otra, a saber. que, cuando venimos a inspeccionar el reloj, percibimos (lo que no pudimos descubrir en la piedra) que sus diversas partes están enmarcadas y ensambladas para un propósito, p. que están tan formados y ajustados como para producir movimiento, y ese movimiento está tan regulado que señala la hora del día; que si las diferentes partes tenían una forma diferente de lo que son, de un tamaño diferente de lo que son, o colocadas de cualquier otra manera, o en cualquier otro orden, que aquella en la que se colocan, o bien ningún movimiento lo haría se han llevado a cabo en la máquina, o ninguno que habría respondido al uso que ahora está siendo atendido por ella. Para contar algunas de las partes más simples, y de sus oficinas, todas tienden a un resultado: vemos una caja cilíndrica que contiene un muelle elástico en espiral, que, en su esfuerzo por relajarse, gira alrededor de la caja. A continuación observamos una cadena flexible (forjada artificialmente por flexión) que comunica la acción del resorte desde la caja al fusible. Luego encontramos una serie de ruedas, cuyos dientes se enganchan y se aplican entre sí, llevando a cabo el movimiento desde el fusee hasta el resto, y desde el equilibrio al puntero; y al mismo tiempo, por el tamaño y la forma de esas ruedas, regulando así ese movimiento, que termina por causar un índice, por una progresión equitativa y medida, para pasar sobre un espacio dado en un tiempo dado. Notamos que las ruedas están hechas de latón para evitar que se oxiden; los resortes de acero, ningún otro metal es tan elástico; que sobre la esfera del reloj se coloca un vidrio, un material empleado en ninguna otra parte del trabajo; pero en la habitación de la cual, si hubiera habido algo más que una sustancia transparente, la hora no podría verse sin abrir el caso. Este mecanismo se observa (requiere de hecho un examen del instrumento, y tal vez algún conocimiento previo del tema, para percibirlo y entenderlo, pero al ser una vez, como hemos dicho, observado y entendido), la inferencia, creemos, es inevitable; que el reloj debe haber tenido un fabricante; que debe haber existido, en algún momento, y en algún lugar u otro, un artífice o artífices, que lo formaron para el propósito que realmente encontramos para responder; quien comprendió su construcción, y diseñó su uso.*

Esta conclusión, continúa **Paley**, no se debilitaría si nunca hubiera visto realmente un reloj ni supiera cómo hacerlo. Porque reconocemos los restos del arte antiguo como productos del diseño inteligente sin haber visto jamás fabricar tales cosas, y sabemos que los productos de la fabricación moderna son el resultado de la inteligencia, aunque no sepamos cómo se producen. Tampoco nuestra conclusión se invalidaría si el reloj a veces saliera mal. El propósito del mecanismo sería evidente incluso si la máquina no funcionara perfectamente. Tampoco sería incierto el argumento si descubriéramos algunas partes en el mecanismo que no parecían tener ningún propósito, ya que esto no negaría el diseño útil en las otras partes. Tampoco nadie en su sano juicio pensaría que la existencia del reloj se debió a la consideración de que era una de las muchas configuraciones posibles de la materia y que alguna configuración posible tenía que existir en el lugar donde se encontró el reloj. Tampoco ayudaría decir que existe en las cosas un principio de orden, que rindió la guardia. Porque uno nunca sabe que un reloj sea así formado, y la noción de tal principio de orden que no es inteligente parece tener poco significado. Tampoco es suficiente decir que el reloj fue producido con otro reloj anterior y el reloj anterior, y así sucesivamente hasta el infinito. Para el diseño todavía no se cuenta. Cada máquina en la serie infinita evidencia el mismo diseño, y es irrelevante si uno tiene diez, mil o un número infinito de tales máquinas; aún se necesita un diseñador.

Ahora, el objetivo de la analogía del reloj es este: así como inferimos a un relojero como el diseñador del reloj, también debemos inferir un diseñador inteligente del universo:

> *Para cada indicación de invención, cada manifestación de diseño, que existió en la vigilancia, existe en las obras de la naturaleza, de ser mayor y más, y en un grado que excede toda computación. Quiero decir, que las artimañas de la naturaleza superan las artimañas del arte, en la complejidad, sutileza y curiosidad del mecanismo; y aún más, si es posible, van más allá de ellos en número y variedad; sin embargo, en una multitud de casos, no son menos evidentes artimañas, no menos evidentemente acomodadas para su fin, o adaptadas a su cargo, que las más perfectas productos de ingenio humano.*

Aquí **Paley** comienza su catalogación de las artimañas de la naturaleza que habla del diseño divino. Llega a la conclusión de que existe un diseñador inteligente del universo, y cierra con una discusión sobre algunos de los atributos de este arquitecto cósmico.

Argumento Moral

El argumento moral para la existencia de Dios implica la existencia de un Ser que es la encarnación del Bien supremo, que es la fuente de los valores morales objetivos que experimentamos en el mundo. El razonamiento en el corazón del argumento moral se remonta a Platón, quien argumentó que las cosas tienen bondad en la medida en que están en alguna relación con el Bien, que subsiste en sí mismo. Con el advenimiento del teísmo cristiano, el Bien se identificó con Dios mismo.

Tomás de Aquino

El Cuarto Camino de Aquino es un tipo de argumento moral. Él observa que encontramos en el mundo una gradación de valores: algunas cosas son más buenas, más verdaderas, más nobles, etc., que otras cosas. Dichos términos comparativos describen los diversos grados en que las cosas se acercan a un estándar superlativo: el más bueno, el más verdadero, y así sucesivamente. Por lo tanto, debe existir

algo que sea lo mejor y más verdadero y más noble de todos. Aquino creía que lo que posee una propiedad más que cualquier otra cosa es la causa de esa propiedad en otras cosas. Por lo tanto, hay un ser que es la causa de la existencia, la bondad y cualquier otra perfección de seres finitos, y este ser lo llamamos "Dios".

William Sorley

Quizás el desarrollo más sofisticado del argumento moral anterior a nuestros días es el de William Sorley (1855-1935), profesor de filosofía moral en la Universidad de Cambridge hasta 1933, en sus Conferencias Gifford, Valores morales y la Idea de Dios (1918). Sorley creía que la ética proporciona la clave de la metafísica, y argumenta que Dios, como base de los órdenes naturales y morales, proporciona una visión racional y unificada de la realidad. Comienza argumentando que la realidad se caracteriza por un orden moral objetivo, que es tan real e independiente de nuestro reconocimiento de lo que es el orden natural de las cosas. ¡Admite que, en cierto sentido, uno no puede probar que existen valores objetivos, pero insiste en que en este mismo sentido, uno no puede probar que el mundo externo existe tampoco! Por lo tanto, el orden moral y el orden natural están en igualdad de condiciones. Sobre la misma base que asumimos la realidad del mundo de los objetos, asumimos la realidad del orden moral del valor objetivo. Ahora, obviamente, Sorley no quiere decir que percibimos el valor con nuestros cinco sentidos en la forma en que hacemos los objetos físicos. Nosotros discernimos el valor de alguna manera no empírica, y así como somos racionales suponer que detrás de nuestras percepciones sensoriales existe un orden natural objetivo, entonces somos racionales al asumir que detrás de nuestras percepciones de valor subyace un orden moral objetivo. Nuestras percepciones del valor y de los objetos físicos son simplemente datos de experiencia.

Nuestra percepción de un reino de valor objetivo no significa para **Sorley** que todos tengan un conocimiento innato y preciso de valores morales específicos. En su *The Ethics of Naturalism* (1885) había refutado el enfoque histórico y evolutivo de la ética, y ahora recurre a refutar las explicaciones psicológicas y sociológicas del valor. El error fundamental de todos estos enfoques es que confunden el origen subjetivo de nuestros juicios morales y el valor objetivo al que se refieren los juicios. El hecho de que el origen de nuestros juicios morales pueda ser explicado histórica o sociológicamente no significa que no haya valores objetivos y correspondientes en la realidad. De hecho, **Sorley** argumenta que nuestros juicios morales no son infalibles y que no conocemos el contenido del ideal moral que siempre tratamos de abordar.

¿Dónde reside, entonces, el valor moral objetivo? **Sorley** responde: en personas. Los únicos seres que son portadores de valor moral intrínseco son las personas; las cosas no personales tienen un valor meramente instrumental en relación con las personas. Solo las personas tienen un valor intrínseco, porque un comportamiento moral significativo requiere un propósito y voluntad.

El análisis anterior del valor moral proporciona la base para el argumento moral de **Sorley** para Dios. Hemos visto que el orden natural y el orden moral son ambos parte de la realidad. Por lo tanto, la pregunta es: ¿qué cosmovisión puede combinar estos dos órdenes en la forma explicativa más coherente? Según **Sorley**, hay tres cosmovisiones en competencia: teísmo, pluralismo y monismo.

Volviendo primero al teísmo, **Sorley** cree que la objeción más seria a esta cosmovisión es el problema del mal. Básicamente, el problema aquí es que el orden natural y el orden moral parecen estar trabajando en objetivos cruzados entre sí: el orden natural a menudo no se da cuenta del bien que se debe realizar.

Sorley, sin embargo, piensa que esta objeción es responsable. La objeción, dice, tiende a confundir el propósito moral con la felicidad personal; porque la felicidad personal a menudo no se realiza, se supone que el propósito moral se ha frustrado. Pero Sorley señala que la realización del propósito moral no se puede equiparar con la realización de la felicidad personal. En otras palabras, solo porque no estamos contentos con alguna situación no implica que la situación no deba ser así. En general, Sorley argumenta que el sufrimiento y el mal son posibles en una cosmovisión teísta si las mentes finitas gradualmente reconocen los fines morales que son libres de aceptar o rechazar.

De hecho, **Sorley** argumenta que la explicación teísta de los órdenes naturales y morales es la cosmovisión superior. Porque hemos visto que los valores morales o ideales son una parte objetiva de la realidad y que residen en personas. El problema es que ninguna persona finita ha realizado plenamente todo el valor moral. El ideal moral no está completamente actualizado en el mundo finito, aunque actualmente es válido, es decir, vinculante y obligatorio para el mundo finito. Pero, ¿cómo puede algo ser objetivo y válido si no existe? Las leyes físicas, por el contrario, se realizan completamente en el mundo. Por lo tanto, no se requiere una explicación adicional de su validez. Por lo tanto, si el ideal moral debe ser válido para la realidad, debe realizarse plenamente en un existente que es personal y eterno, es decir, Dios.

Sorley luego procede a refutar las otras dos alternativas, el pluralismo y el monismo. Contra el pluralismo, que sostiene que el ideal moral reside en una pluralidad de seres finitos, Sorley argumenta que los valores morales son eternamente válidos y por lo tanto no pueden residir en personas temporalmente finitas. Contra el monismo, que sostiene que el universo está constituido por una única realidad no personal cuyas mentes son meros modos, Sorley sostiene que no deja lugar para un esfuerzo determinado o libertad real, porque "es" y "debería ser" son idénticos y todo simplemente es como es.

Por lo tanto, concluye **Sorley**, este razonamiento, aunque no es una demostración rígida, muestra que el teísmo ofrece la explicación más razonable y unificada de la realidad. El orden moral es el orden de una Mente infinita y eterna que es el arquitecto de la naturaleza y cuyo propósito moral el hombre y el universo se están cumpliendo lentamente.

Evaluación

Como resultado de años de estudio y reflexión, he llegado a compartir la convicción de **Leibniz** de que "*casi todos los medios que se han empleado para probar la existencia de Dios son buenos y podrían ser útiles si los perfeccionamos*". Mi experiencia de debatir estos argumentos oralmente y en forma impresa con filósofos ateos y agnósticos solo ha servido para confirmar esta convicción en mi mente. Se han escrito libros completos sobre cada uno de estos argumentos, y el lector que desea profundizar es referido a la bibliografía para aquellos recursos. En nuestro espacio limitado, formularé cada argumento, bosquejaré una defensa de sus premisas y consideraré las objeciones más importantes que se presenten en su contra.

Argumento Cosmológico de Leibniz

Una declaración simple de un argumento cosmológico de **Leibniz** podría ser la siguiente:

1) Todo lo que existe tiene una explicación de su existencia, ya sea en la necesidad de su propia naturaleza o en una causa externa.
2) Si el universo tiene una explicación de su existencia, esa explicación es Dios.

3) El universo existe.
4) Por lo tanto, el universo tiene una explicación de su existencia. (de 1, 3)
5) Por lo tanto, la explicación de la existencia del universo es Dios. (de 2, 4)

¿Es este un buen argumento? La conclusión sigue válidamente de las premisas, por lo que la única pregunta es si las tres premisas son más verosímiles que sus negativas.

El Principio de la Razón Suficiente

Premisa (1) es una versión modesta del Principio de razón suficiente. Evita las objeciones típicas a las versiones fuertes de ese principio. Para (1) simplemente se requiere que cualquier cosa existente tenga una explicación de su existencia. Esta premisa es compatible con los hechos brutales sobre el mundo. Lo que excluye es que podría haber cosas que simplemente existen inexplicablemente. De acuerdo con (1) hay dos tipos de seres: **seres necesarios**, que existen por su propia naturaleza y por lo tanto no tienen una causa externa de su existencia, y **seres contingentes**, cuya existencia se explica por factores causales fuera de ellos mismos. Los números, conjuntos y otros objetos matemáticos serían los principales candidatos para el primer tipo de cosas, mientras que los objetos físicos familiares como las personas y los planetas y las estrellas serían ejemplos del segundo tipo de cosas.

El principio enunciado en (1) parece bastante plausible, al menos más que su negación. **Richard Taylor** nos da la ilustración de encontrar una pelota traslúcida en el suelo del bosque mientras caminas por el bosque. Uno podría encontrar la afirmación bastante extraña de que la pelota simplemente existe inexplicablemente; y simplemente aumentar el tamaño de la pelota, incluso hasta que llegue a ser coextensivo con el cosmos, no haría nada para eliminar la necesidad de una explicación de su existencia.

Crispin Wright y Bob Hale coinciden en que la explicabilidad es la posición predeterminada y que las excepciones al principio requieren, por lo tanto, justificación. No obstante, sostienen que una excepción se justifica en el caso del universo. ¿Por qué? Debido a que la explicación de cualquier estado físico de cosas S debe encontrarse en un estado de cosas causalmente previo en el que S no existe. Por ejemplo, la explicación de por qué existe cierto caballo es que otros dos caballos fueron criados con el resultado de que hizo que el nuevo caballo fuera concebido y existiera. Entonces, cualquier explicación de por qué existe el universo debe encontrarse en un estado de cosas causalmente anterior en el cual el universo no existe. Pero, como **Wright** y **Hale** se oponen, dado que un mundo físicamente vacío no puede causar nada, la demanda de una explicación del universo se vuelve absurda. Entonces el principio enunciado en (1) no se aplica en el caso del universo.

Esta objeción, sin embargo, plantea claramente la pregunta a favor del ateísmo. Porque a menos que uno suponga de antemano que el universo es todo lo que existe, simplemente no hay razón para pensar que el estado de cosas causalmente anterior a la existencia del universo que explica por qué existe el universo tiene que ser un estado físico de las cosas. La explicación de por qué existe el universo físico podría ser un estado de cosas causal previo, no físico. Si uno supone que eso es imposible, entonces uno simplemente está mendigando la pregunta a favor del ateísmo. El teísta considerará la máxima de **Wright y Hale** sobre la naturaleza de la explicación como nada restrictiva, ya que la explicación de por qué existe el universo físico puede y debe proporcionarse en términos de un estado de cosas no físico causal previo que involucra la existencia y la voluntad de Dios.

La Explicación del Universo

Premisa (2) puede parecer a primera vista una afirmación muy audaz por parte del teísta. Pero, de hecho, (2) es lógicamente equivalente a la típica respuesta atea a **Leibniz** que en la cosmovisión atea el universo simplemente existe como una cosa bruta contingente. Los ateos típicamente afirman que, dado que no hay Dios, es falso que todo tiene una explicación de su existencia, ya que el universo, en este caso, existe inexplicablemente. Entonces al afirmar eso

A. Si el ateísmo es verdadero, entonces el universo no tiene explicación de su existencia,

Los ateos también afirman la afirmación lógicamente equivalente de que

A. Si el universo tiene una explicación de su existencia, entonces el ateísmo no es verdad,

Es decir, que Dios existe. Por lo tanto, la mayoría de los ateos están implícitamente comprometidos con (2).

Además, (2) parece bastante plausible por derecho propio, ya que el universo, por definición, incluye toda la realidad física. De modo que la causa del universo debe (al menos causalmente antes de la existencia del universo) trascender el espacio y el tiempo y, por lo tanto, no puede ser física o material. Pero solo hay dos tipos de cosas que podrían caber bajo tal descripción: un objeto abstracto (como un número) o una mente (un alma, un yo). Pero los objetos abstractos no se encuentran en relaciones causales. Esto es parte de lo que significa ser abstracto. El número 7, por ejemplo, no causa nada. Entonces, si el universo tiene una explicación de su existencia, esa explicación debe ser una Mente trascendente y sin cuerpo que creó el universo, que es lo que la mayoría de la gente tradicionalmente ha querido decir con la palabra "Dios".

Finalmente, la premisa (3) establece lo obvio, que hay un universo. Dado que el universo existe, se deduce que Dios existe.

La Contingencia del Universo

Una forma de que el ateo o agnóstico intente escapar de la fuerza de este argumento es decir que mientras que el universo tiene una explicación de su existencia, como lo requiere la premisa (1), esa explicación no radica en un fundamento externo sino en la necesidad de su propia naturaleza. El universo existe necesariamente Esta es, sin embargo, una sugerencia extremadamente atrevida que los ateos no han estado ansiosos por abrazar. Tenemos, se puede decir con seguridad, un fuerte sentido de la contingencia del universo. Un mundo posible en el que no existen objetos concretos ciertamente parece concebible. Generalmente confiamos en nuestras intuiciones modales sobre otros asuntos familiares (por ejemplo, nuestra sensación de que el planeta Tierra existe de manera contingente, no necesariamente, aunque no tengamos experiencia de su inexistencia). Si vamos a hacer lo contrario con respecto a la contingencia del universo, entonces el no teísta necesita dar alguna razón para su escepticismo que no sea su deseo de evitar el teísmo.

Aún así, sería deseable tener un argumento más fuerte para la contingencia del universo que nuestras intuiciones modales solamente. ¿Podría el argumento cosmológico tomista ayudarnos aquí? La dificultad para apelar al argumento tomista es que es muy difícil mostrar que las cosas son, de hecho, contingentes en el sentido especial requerido por el argumento. Ciertamente las cosas son naturalmente contingentes en que su existencia continua depende de una miríada de factores que incluyen masas de partículas y

fuerzas fundamentales, temperatura, presión, nivel de entropía, etc., pero esta contingencia natural no es suficiente para establecer la contingencia metafísica de las cosas en el sentir que el ser debe agregarse continuamente a sus esencias para que no sean aniquiladas espontáneamente.

Sin embargo, creo que tenemos buenas bases para pensar que el universo no existe por una necesidad de su propia naturaleza. Es fácil concebir la inexistencia de todos y cada uno de los objetos que observamos en el mundo; de hecho, antes de cierto punto en el pasado, cuando el universo era muy denso y muy caliente, ninguno de ellos existía. ¿Y las partículas fundamentales o los bloques de construcción de la materia, como los quarks? Bueno, es fácil concebir un mundo en el que todas las partículas fundamentales que componen algún objeto macroscópico hayan sido reemplazadas por otros quarks. Un universo que consiste en una colección totalmente diferente de quarks, por ejemplo, parece bastante posible. Pero si ese es el caso, entonces el universo no existe por una necesidad de su propia naturaleza. Porque un universo compuesto por una colección completamente diferente de quarks no es el mismo universo que el nuestro. Para ilustrar, pregúntate si los zapatos que llevas podrían haber sido de acero. Ciertamente, podemos imaginarnos que podrías haber tenido un par de zapatos de acero con la misma forma que los zapatos que llevas puestos; pero esa no es la pregunta. La pregunta es si los mismos zapatos que llevas podrían haber sido hechos de acero. Creo que la respuesta obviamente no es. Serían un par diferente de zapatos, no el mismo par de zapatos que tienes. Lo mismo es cierto del universo. Si estuviera compuesto por una colección diferente de quarks, entonces sería un universo diferente, no el mismo universo. Dado que los quarks son los componentes fundamentales de los objetos materiales, no se puede decir, como se podría decir de los objetos macroscópicos, que si bien son contingentes, el material del que están hechos es necesario, ya que no hay nada más allá de los quarks. Creo que ningún ateo se atreverá a sugerir que algunos quarks, aunque se parecen a los quarks ordinarios, tienen la propiedad oculta especial de ser necesarios, por lo que cualquier universo que exista debería incluirlos. Es todo o nada aquí. Pero nadie piensa que cada quark existe por una necesidad de su propia naturaleza. Se sigue que el universo tampoco existe por una necesidad de su propia naturaleza.

El Principio de Razón Suficiente una vez más

Hay una última forma en que el ateo podría tratar de escapar de la discusión. Podría decir que si bien no existen seres que existan necesariamente, sin embargo, es necesario que exista algo u otro. **Bede Rundle** concuerda con el teísta en que es imposible que no exista nada. Pero cree que la conclusión adecuada que se puede extraer de este hecho no es que exista un ser necesario, sino que, necesariamente, existe un ser contingente u otro. Esto es similar a decir que si bien, necesariamente, cada objeto tiene una forma, no obstante, no hay una forma particular que todo necesariamente tenga. De la misma manera, es necesario que exista algo u otro, pero que no exista necesariamente algo. En resumen, la premisa (1) es, en opinión de **Rundle**, falsa después de todo. El universo existe de manera contingente e inexplicable. Algún universo debe existir, pero no hay explicación de por qué existe este universo.

Alexander Pruss ha señalado que la visión de **Rundle** tiene una consecuencia extremadamente inverosímil. Es plausible que ninguna conjunción de afirmaciones sobre la inexistencia de varias cosas implique, por ejemplo, que exista un unicornio. Después de todo, ¿cómo podría el hecho de que ciertas cosas no existan implica que exista alguna otra cosa contingente? Pero en la vista de **Rundle**, la conjunción "*No hay montañas, no hay personas, no hay planetas, no hay rocas,. . . [incluyendo todo lo que no es un unicornio]*" implica que hay un unicornio! Porque si es necesario que existan seres contingentes, y

ninguno de los otros seres contingentes enumerados exista, entonces lo único que queda es un unicornio. Por lo tanto, una conjunción sobre la inexistencia de ciertas cosas implica que existe un unicornio, lo que parece absurdo.

Más aún, en la visión de **Rundle** no hay nada que explique por qué existen seres contingentes en cada mundo posible. Como no hay un ser metafísicamente necesario, no hay nada que pueda causar la existencia de seres contingentes en todos los mundos posibles y ninguna explicación de por qué cada el mundo incluye seres contingentes. No hay una inconsistencia lógica estricta en el concepto de un mundo desprovisto de seres contingentes. ¿Qué explica el hecho de que en cada mundo posible existen seres contingentes? Dada la infinidad de mundos ampliamente lógicamente posibles, las probabilidades de que en todos ellos los seres contingentes simplemente sucedan inexplicablemente son infinitesimales. Por lo tanto, la probabilidad de la hipótesis de **Rundle** es efectivamente cero.

Conclusión

Por lo tanto, las premisas de este argumento leibniziano me parecen todas más plausibles que sus negaciones. Por lo tanto, sigue lógicamente que la explicación de por qué existe el universo se encuentra en Dios. Me parece, por lo tanto, que este es un buen argumento para la existencia de Dios.

Además, el argumento de **Leibniz** se ve reforzado por el apoyo que el argumento **cosmológico kalām** agrega a las premisas (1) y (2). Una propiedad esencial de un ser que existe por una necesidad de su propia naturaleza es que sea eterna, es decir, sin principio ni fin. Si el universo no es eterno, entonces podría dejar de existir y, por lo tanto, no existe por una necesidad de su propia naturaleza. Pero es precisamente el objetivo del argumento **cosmológico kalām** mostrar que el universo no es eterno sino que tuvo un comienzo. Se seguiría que el universo debe por lo tanto ser contingente en su existencia. No solo eso; el **argumento kalām** muestra que el universo es contingente de una manera muy especial: surgió de la nada. El ateo que respondería a Leibniz sosteniendo que la existencia del universo es un hecho bruto, una excepción al Principio de la Razón Suficiente, es empujado a la muy incómoda posición de mantener, no simplemente que el universo existe eternamente sin explicación, sino que más bien que sin ninguna razón aparecía mágicamente en la nada, una posición que podría hacer que el teísmo parezca una alternativa bienvenida. Por lo tanto, el argumento kalām no solo constituye un argumento independiente para un Creador trascendente, sino que también sirve como un valioso complemento del argumento leibniziano.

Argumento Cosmológico de Kalam

El argumento **cosmológico kalām** puede formularse de la siguiente manera:

1) Lo que comienza a existir tiene una causa.
2) El universo comenzó a existir.
3) Por lo tanto, el universo tiene una causa.

El análisis conceptual de lo que significa ser una causa del universo busca establecer algunas de las propiedades teológicamente significativas de este ser.

Lo que Comienza a Existir tiene una Causa

La premisa (1) parece obviamente cierta, al menos, más que su negación. Primero y principal, está arraigado en la intuición metafísica de que algo no puede nacer de la nada. Sugerir que las cosas

podrían surgir incausadamente de la nada es dejar de hacer metafísica seria y recurrir a la magia. En segundo lugar, si las cosas realmente pudieran ser causadas por la nada, entonces se vuelve inexplicable por qué cualquier cosa y todo no surgen incausadamente de la nada. Finalmente, la primera premisa se confirma constantemente en nuestra experiencia. Los ateos que son naturalistas científicos tienen, por lo tanto, la motivación más fuerte para aceptarlo.

Cuando escribí por primera vez *The Kalām Cosmological Argument*, pensé que pocos ateos negarían la primera premisa y afirmarían que el universo surgió de la nada sin causarla, ya que creía que se expondrían a sí mismos como personas interesadas solo en una refutación académica del argumento y no en realmente descubrir la verdad sobre el universo. Para mi sorpresa, sin embargo, muchos ateos han tomado esta ruta. Por ejemplo, **Quentin Smith**, comentando que los filósofos con demasiada frecuencia se ven afectados adversamente por el temor de Heidegger a "*la nada*", concluye que "*la creencia más razonable es que venimos de la nada, por nada, y para nada*" -un final agradable para una especie de dirección de ateísmo de **Gettysburg**, tal vez.

De manera similar, el fallecido **JL Mackie**, al refutar el argumento ***cosmológico kalām***, dirige sus armas principales en este primer paso: "*A priori, no hay una buena razón por la cual un origen puro de las cosas, no determinado por nada, sea inaceptable, mientras que la existencia de un dios [sic] con el poder de crear algo de la nada es aceptable*". De hecho, él cree que *creatio ex nihilo* (creación de la nada) plantea problemas: (i) Si Dios comenzó a existir en un punto en el tiempo, entonces este es un gran rompecabezas como el comienzo del universo. (ii) O si Dios existiera por tiempo infinito, entonces se aplicarían los mismos argumentos a su existencia que se aplicaría a la duración infinita del universo. (iii) Si se dice que Dios es atemporal, entonces esto, dice **Mackie**, es un completo misterio.

Ahora note que **Mackie** nunca refuta el principio de que todo lo que comienza a existir tiene una causa. Por el contrario, simplemente exige qué buena razón hay a priori para aceptarlo. Él escribe: "C*omo **Hume** señaló, ciertamente podemos concebir un comienzo de un objeto no causado por un acto; si lo que podemos concebir así es de alguna manera imposible, esto todavía requiere ser mostrado*". Pero, como muchos filósofos han señalado, el argumento de **Hume** de ninguna manera hace que sea plausible pensar que algo podría realmente surgir sin un porqué. Solo porque puedo imaginarme un objeto, digamos un caballo, que nace de la nada, eso de ninguna manera prueba que un caballo realmente pueda existir de esa manera. El defensor del argumento *kalām* está afirmando que es realmente imposible que algo provenga de la nada. ¿Cree **Mackie** sinceramente que las cosas pueden aparecer incausadamente, de la nada? ¿Alguien en su sano juicio realmente cree que, digamos, un tigre enloquecido podría surgir de repente sin causar sensación, de la nada, en esta habitación en este momento? Lo mismo se aplica al universo: si antes de la existencia del universo, no había absolutamente nada, ni Dios, ni espacio, ni tiempo, ¿cómo era posible que el universo hubiera llegado a existir?

De hecho, la apelación de **Mackie** a **Hume** en este momento es contraproducente. Porque el propio **Hume** creía claramente en el principio causal. En 1754 le escribió a **John Stewart**, "*Permítame decirle que nunca he afirmado una Proposición tan absurda como que cualquier cosa pudiera surgir sin una causa: yo solo mantengo, que nuestra Certeza de la falsedad de esa Proposición no procedió de Intuición o Demostración, pero de otra fuente*". Incluso **Mackie** confiesa: "*Aún así, este principio [causal] tiene cierta verosimilitud, ya que se confirma constantemente en nuestra experiencia (y también se usa, razonablemente,*

al interpretar nuestra experiencia)". Entonces, ¿por qué no aceptar la verdad del principio causal como plausible y razonable, al menos más que su negación?

Porque, piensa **Mackie**, en este caso particular, el teísmo implicado al afirmar el principio es aún más ininteligible que la negación del principio. Tiene más sentido creer que el universo surgió de la nada sin causa alguna que creer que Dios creó el universo de la nada.

¿Pero es éste realmente el caso? Considere los tres problemas que **Mackie** plantea con *creatio ex nihilo*. Ciertamente, el proponente del argumento kalām no sostuvo (i) que Dios comenzó a existir o (ii) que Dios ha existido por un número infinito de, digamos, horas o cualquier otra unidad de tiempo. ¿Pero qué está mal con (iii), que Dios es, sin creación, eterno? Yo argumentaría que Dios existe eternamente sin creación y en el tiempo posterior a la creación. Esto puede ser "*misterioso*" en el sentido de "*maravilloso*" o "*imponente*", pero no es, hasta donde puedo ver, ininteligible; y **Mackie** no nos da ninguna razón para pensar que lo es. Además, también hay una alternativa que **Mackie** no consideró: (iv) antes de la creación, Dios existió en un tiempo indiferenciado en el que horas, segundos, días, etc. simplemente no existen. Debido a que este tiempo es indiferenciado, no es incompatible con el argumento *kalām* que una regresión infinita de eventos no puede existir. Me parece, por lo tanto, que **Mackie** no tiene justificación al rechazar el primer paso del argumento por no ser intuitivamente obvio, plausible y razonable.

Otros críticos han dicho que la premisa (1) es verdadera solo para las cosas en el universo, pero no es verdad del universo mismo. Pero, ¿por qué pensar que el universo es una excepción a la regla? Como dijo una vez **Arthur Schopenhauer**, el principio causal no es algo que pueda descartar como un taxi una vez que haya llegado al destino deseado. Además, la objeción malinterpreta la naturaleza del principio causal. La premisa (1) no establece una ley meramente física como la ley de la gravedad o las leyes de la termodinámica, que son válidas para las cosas dentro del universo. Premisa (1) no es un principio físico. Más bien es un principio metafísico: el ser no puede provenir del no ser; algo no puede existir sin causar nada. El principio, por lo tanto, se aplica a toda la realidad, y es, por tanto, metafísicamente absurdo que el universo aparezca de la nada sin causa.

Daniel Dennett, al expresar erróneamente la primera premisa como "*Todo lo que existe debe tener una causa*", en consecuencia pregunta: "*¿Qué causó a Dios?*". Esta réplica simplemente caricaturiza el argumento. De hecho, aparte de ciertos racionalistas de la Ilustración, que por "*causa*" significaban simplemente "*razón suficiente*", ningún teórico ortodoxo de ninguna prominencia ha afirmado que todo tiene una causa o que Dios es auto-causado, una noción rechazada por **Santo Tomás** como metafísicamente imposible. Las cosas que comienzan a existir deben tener causas. De hecho, el mismo **Dennett** reconoce que un ser "*fuera del tiempo… no es nada con una iniciación u origen en necesidad de explicación. Lo que necesita explicar su origen es el Universo concreto mismo*". **Dennett** ve con razón que un ser que existe eternamente, dado que nunca se produce, no necesita una causa, como lo hacen las cosas que tienen un origen. De modo que **Dennett** realmente afirma la primera premisa, que lo conducirá, como veremos, a la posición notable que el universo debe haberse hecho a sí mismo.

A veces se dice que la física cuántica proporciona una excepción a la premisa (1), ya que en el nivel subatómico se dice que los eventos no están causados. De la misma manera, ciertas teorías de los orígenes cósmicos se interpretan como que muestran que todo el universo podría haber surgido del vacío subatómico o incluso de la nada. Por lo tanto, se dice que el universo es el proverbial "*almuerzo gratis*".

Esta objeción, sin embargo, se basa en malentendidos. En primer lugar, no todos los científicos están de acuerdo en que los eventos subatómicos no están causados. Un gran número de físicos de hoy están bastante descontentos con esta visión (la llamada Interpretación de Copenhague) de la física cuántica y están explorando teorías determinísticas como la de **David Bohm**. Por lo tanto, la física cuántica no es una excepción comprobada para la premisa (1). En segundo lugar, incluso en la interpretación tradicional e indeterminada, las partículas no aparecen de la nada. Surgen como fluctuaciones espontáneas de la energía contenida en el vacío subatómico, que constituye una causa indeterminada de su origen. Tercero, se puede hacer el mismo punto acerca de las teorías del origen del universo desde un vacío primordial. Los artículos de revistas populares que pregonan teorías tales como obtener "*algo de la nada*" simplemente no entienden que el vacío no es nada sino un mar de energía fluctuante dotado de una estructura rica y sujeta a leyes físicas. Dichos modelos no implican un verdadero origen ex *nihilo*.

Tampoco las teorías como el modelo de creación cuántica de **Alexander Vilenkin**. **Vilenkin** nos invita a imaginar un universo esférico pequeño, cerrado, lleno de un falso vacío y que contiene algo de materia ordinaria. Si el radio de tal universo es pequeño, la física clásica predice que colapsará hasta un punto; pero la física cuántica le permite "*hacer un túnel*" hacia un estado de expansión inflacionaria. Si permitimos que el radio se reduzca hasta cero, todavía queda alguna probabilidad positiva de que el túnel del universo se inflame. Ahora **Vilenkin** iguala el estado inicial del universo explicativamente antes de hacer un túnel con la nada. Pero esta equivalencia es claramente errónea. Como ilustra el propio diagrama de **Vilenkin** en su libro reciente, el túnel cuántico es en todo punto una función de algo a algo (figura 3.1).

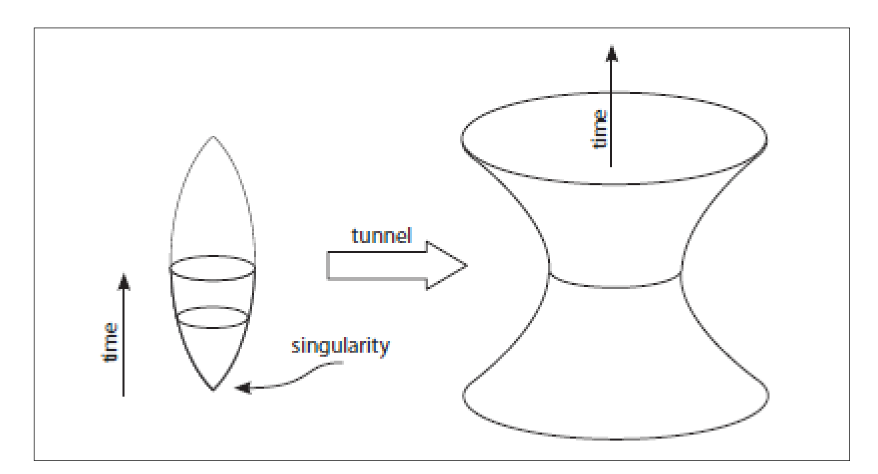


Fig. 3.1: el modelo de creación cuántica de Vilenkin. Tenga en cuenta que el túnel es en cualquier punto de algo a algo; el origen del punto inicial permanece sin explicación.

Para que el túnel cuántico sea realmente de la nada, la función debería tener un solo término, el término posterior. Otra forma de ver el punto es reflexionar sobre el hecho de que no tener radio (como es el caso de la nada) no es tener un radio, cuya medida es cero. Por lo tanto, no hay ninguna base para la afirmación de que la física cuántica demuestre que las cosas pueden comenzar a existir sin una causa, y mucho menos que el universo podría haber surgido sin causarse desde literalmente nada.

Que **Vilenkin** no haya captado realmente cuán radical es el ser que proviene del no ser es evidente por su incredulidad ante la afirmación del modelo de **Hartle-Hawking** de que un universo infinito debería surgir de la nada de manera similar. Él exclama: "*Lo más probable que salga de la nada es entonces un*

espacio plano infinito, vacío. ¡Encuentro esto muy difícil de creer!". A **Vilenkin** le resulta más fácil creer que un universo fascinante debería surgir de la nada. Por lo tanto, muestra una falta de comprensión del abismo metafísico que separa el ser del no ser. Si algo puede provenir de la nada, entonces el tamaño y la forma del objeto son irrelevantes.

El Universo Comenzó a Existir

Si estamos de acuerdo en que todo lo que comienza a existir tiene una causa, ¿qué evidencia existe para apoyar el segundo paso crucial en el argumento, que el universo comenzó a existir? Examinaremos los argumentos deductivos, filosóficos y los argumentos inductivos y científicos en apoyo de (2).

Argumento Filosófico

(1) La imposibilidad de un número realmente infinito de cosas

Este argumento también se puede formular en tres pasos:

1) Un número realmente infinito de cosas no puede existir.
2) Una serie de eventos sin tiempo en el tiempo implica un número realmente infinito de cosas.
3) Por lo tanto, una serie de eventos sin comienzo en el tiempo no puede existir.

Examinemos cada premisa por turno.

(1) Un número realmente infinito de cosas no puede existir. Para entender esta primera premisa, necesitamos entender qué es un infinito real. Hay una diferencia entre un infinito potencial y un infinito real. Un infinito real es una colección de miembros definidos y discretos cuyo número es mayor que cualquier número natural 0, 1, 2, 3. . . Este tipo de infinito se usa en la teoría de conjuntos para designar conjuntos que tienen un número infinito de miembros, como {0, l, 2, 3. . .}. El símbolo para este tipo de infinito es la letra hebrea aleph: ℵ. La cantidad de miembros en el conjunto de números naturales es $\aleph_0$. Por el contrario, un infinito potencial es una colección que está aumentando hacia el infinito como un límite, pero nunca llega allí. El símbolo para este tipo de infinito es el *lemniscate*: ∞. Tal colección es realmente indefinida, no infinita.

Por ejemplo, cualquier distancia finita se puede subdividir en potencialmente infinitas partes. Puedes seguir dividiendo partes por la mitad para siempre, pero nunca llegarás a una división real "*infinita*" ni obtendrás un número realmente infinito de partes. Ahora, la premisa (1) afirma, no que un número potencialmente infinito de cosas no puede existir, sino que un número realmente infinito de cosas no puede existir.

Frecuentemente se alega que este tipo de argumento ha sido cortado de rodillas por el trabajo del matemático del siglo XIX **Georg Cantor** sobre el infinito real y los desarrollos subsecuentes en la teoría de conjuntos, que han legitimado la noción del infinito real. Pero esta acusación es demasiado apresurada. No solo plantea la pregunta contra las negaciones de la legitimidad matemática del infinito real por parte de ciertos matemáticos (los llamados intuicionistas), sino que, más en serio, plantea la pregunta contra los puntos de vista antirrealistas de los objetos matemáticos. Estas son preguntas distintas, corroboradas por críticos tan recientes del argumento como **Howard Sobel** y **Graham Oppy**. La mayoría de los antirrealistas no irían al extremo intuitivo de negar la legitimidad matemática al infinito real -de ahí la declaración desafiante de los grandes. El matemático alemán **David Hilbert**: "*Nadie podrá expulsarnos del paraíso que **Cantor** ha creado para nosotros*". Simplemente insistirían en que la aceptación de la legitimidad matemática de ciertas nociones no implica un compromiso con la realidad

metafísica de varios objetos. En opinión de **Hilbert**, "*El infinito no se encuentra en la realidad. No existe en la naturaleza ni proporciona una base legítima para el pensamiento racional. . . . El papel que le queda al infinito para jugar es únicamente el de una idea*". El sistema de **Cantor** y la teoría de conjuntos pueden considerarse simplemente como un universo de discurso, un sistema matemático basado en ciertos axiomas y convenciones adoptados. En las visiones antirrealistas de objetos matemáticos como el ficcionalismo de **Balaguer** o el Figuralismo de **Yablo** o el constructivismo de **Chihara**, el discurso matemático no se abrevia de ningún modo, pero, a pesar de ello, no hay objetos matemáticos, y mucho menos un número infinito de ellos. Se puede sostener consistentemente que, si bien el infinito real es un concepto fructífero y consistente dentro del universo del discurso postulado, no se puede transponer al mundo real, ya que esto implicaría absurdos contraintuitivos.

Ludwig Wittgenstein enunció tal vez la mejor estrategia para mostrar la imposibilidad metafísica del infinito real cuando bromeó: "*No soñaría con intentar expulsar a alguien de este paraíso. Haría algo completamente diferente: trataría de mostrarte que no es un paraíso, para que te vayas por tu propia cuenta. Yo diría, 'eres bienvenido a esto; solo mire a su alrededor*". Si pudiera existir un número realmente infinito de cosas, esto generaría toda clase de absurdos. Podemos construir experimentos de pensamiento que ilustren cómo sería la existencia de un número realmente infinito de cosas, para evocar el sentido de cuán absurdo sería ese mundo. Permítanme compartir uno de mis favoritos, **Hilbert's Hotel**, la creación de **David Hilbert**.

> Como precalentamiento, imaginemos un hotel con un número finito de habitaciones. Supongamos, además, que todas las habitaciones están ocupadas. Cuando llega un nuevo huésped pidiendo una habitación, el propietario se disculpa, "Lo siento, todas las habitaciones están llenas", y ese es el final de la historia. Pero ahora imaginemos un hotel con un número infinito de habitaciones y supongamos una vez más que todas las habitaciones están ocupadas. No hay una sola habitación libre en todo el infinito hotel. Ahora supongamos que aparece un nuevo invitado, pidiendo una habitación. "¡Pero por supuesto!", Dice el propietario e inmediatamente coloca a la persona en la habitación #1 en la habitación #2, la persona en la #2 en la #3, la persona en la habitación #3 en la #4 y así sucesivamente, hasta el infinito Como resultado de estos cambios de habitación, la habitación #1 queda vacante y el nuevo huésped se registra con gratitud. Pero recuerde, antes de llegar, ¡todas las habitaciones ya estaban ocupadas!
>
> Pero la situación se vuelve aún más extraña. Supongamos que aparece una infinidad de nuevos invitados en el escritorio, cada uno pidiendo una habitación. "¡Por supuesto, por supuesto!", Dice el propietario, y procede a trasladar a la persona en la habitación #a la #2, la persona de la #2 a la #4, la persona de la #3 a la #6, y así sucesivamente hasta el infinito, siempre poniendo a cada ocupante anterior en la habitación con un número dos veces el suyo. Como cualquier número natural multiplicado por dos siempre equivale a un número par, todos los invitados terminan en habitaciones pares. Como resultado, todas las habitaciones impares quedan vacantes, y la infinidad de nuevos huéspedes se acomoda fácilmente. Y sin embargo, antes de que llegaran, ¡todas las habitaciones ya estaban ocupadas! De hecho, el propietario podría repetir este proceso infinitamente muchas veces y así siempre acomodar a los nuevos huéspedes, ¡a pesar de que el hotel está completamente lleno! Como me comentó un estudiante, si el **Hotel Hilbert** pudiera existir, tendría que tener un letrero afuera: Sin vacantes: los huéspedes son bienvenidos.

> Pero el **Hotel Hilbert** es aún más extraño de lo que el gran matemático alemán lo hizo. Simplemente pregúntese: ¿qué sucede si algunos de los huéspedes comienzan a salir? Supongamos que los invitados están en las habitaciones # l, # 3, # 5… revisa. En este caso, un número infinito de personas ha abandonado el hotel, y la mitad de las habitaciones ahora están vacías.
>
> Ahora supongamos que al propietario no le gusta tener un hotel medio vacío (se ve mal para los negocios). ¡No importa! Al desplazar a los ocupantes como antes, pero en orden inverso, ¡transforma su hotel medio vacante en uno que está atascado! Podría pensar que con tales maniobras el propietario siempre podría mantener este extraño hotel completamente ocupado. Pero estarías equivocado. Para suponer que las personas en las habitaciones # 4, # 5, # 6… controlado. De un solo golpe el hotel quedaría virtualmente vacío, el registro de invitados se reduciría a solo tres nombres, y el infinito se convertiría en finitud. Y sin embargo, seguiría siendo cierto que el mismo número de invitados se registró esta vez que los invitados en las habitaciones # l, # 3, # 5… ¡controlado! En ambos casos, restamos la misma cantidad de invitados de la misma cantidad de huéspedes y, sin embargo, no obtuvimos un resultado idéntico. De hecho, uno puede restar cantidades iguales de cantidades iguales y obtener cualquier cantidad entre cero e infinito como el resto. ¿Alguien puede creer que un hotel así podría existir en realidad?

El **Hotel Hilbert** es absurdo. Dado que nada depende de la ilustración que involucre a un hotel, el argumento, si tiene éxito, mostraría en general que es imposible que exista realmente un número infinito de cosas. Los estudiantes a veces reaccionan a ilustraciones como **Hilbert's Hotel** al decir que no entendemos la naturaleza del infinito y, por lo tanto, resultan estos absurdos. Pero esta actitud es simplemente errónea. La teoría de conjuntos infinita es una rama de las matemáticas muy desarrollada y bien entendida, y estos absurdos se pueden ver como resultado precisamente porque entendemos la noción de una colección con un número realmente infinito de miembros. La ilustración de **Hilbert** simplemente sirve para poner de manifiesto de manera práctica y vívida lo que la matemática implica necesariamente; porque si un número realmente infinito de cosas fuera posible, entonces tal hotel debe ser posible. Por lo tanto, lógicamente se sigue que si tal hotel es imposible, entonces también lo es la existencia real de un infinito real.

¿Qué puede decir el crítico del argumento en este momento? **Mackie**, **Sobel y Oppy** intentan, en palabras de **Oppy**, "*burlar*" al proponente del argumento al abrazar la conclusión de su argumento *reductio ad absurdum*: el **Hotel Hilbert** es posible después de todo. El problema con esta estrategia es que podría utilizarse para legitimar cualquier conclusión, no importa cuán absurdo, siempre y cuando uno tenga el descaro de abrazarlo. Lo que queremos es una especie de razón para pensar que ese hotel es realmente posible. Aquí **Oppy** no tiene más que decir que "*estas situaciones supuestamente absurdas son justo lo que uno debería esperar si las hubiera. . . infinitos físicos*". Esta respuesta solo reitera, en efecto, que si existiera un infinito real, entonces resultarían las situaciones relevantes, lo cual no está en disputa. ¡Después de todo, las situaciones no serían ilustraciones efectivas si no fueran el resultado! Más bien, la pregunta es si estas situaciones realmente son absurdas. Es indiscutible que si existiera un número realmente infinito de cosas, entonces deberíamos encontrarnos en un mundo de *Alicia en el País de las* poblado de rarezas como **Hilbert's Hotel**. Simplemente reiterando que "Si hubiera infinitos físicos, estas situaciones son justo lo que deberíamos esperar" no hace nada para calmar las sospechas de que ese mundo es metafísicamente absurdo. Además, **Oppy** no dice nada sobre lo que sucedería en casos de

operaciones inversas como la resta con cantidades infinitas, como cuando un número infinito de invitados sale del hotel. En la aritmética trans-finita, las operaciones inversas de sustracción y división están prohibidas porque conducen a contradicciones; pero en realidad, ¡no se puede evitar que las personas se retiren del hotel si así lo desean!

> ***Nota 46:*** *Los estudiantes frecuentemente preguntan si Dios, por lo tanto, no puede ser infinito. La pregunta se basa en un malentendido. Cuando hablamos de la infinidad de Dios, no estamos usando la palabra en un sentido matemático para referirnos a un agregado de un número infinito de partes finitas. La infinitud de Dios es, si se quiere, cualitativa, no cuantitativa. Significa que Dios es metafísicamente necesario, moralmente perfecto, omnipotente, omnisciente, eterno, etc.*

De nuevo, vale la pena reiterar que nada en el argumento debe interpretarse como un intento de socavar el sistema teórico legado por **Cantor** a las matemáticas modernas. De hecho, algunos de los entusiastas más entusiastas del sistema de las matemáticas transfinitas están demasiado dispuestos a aceptar que estas teorías no tienen ninguna relación con el mundo real. El argumento en contra de la existencia real del infinito real no dice nada sobre el uso de la idea del infinito en los sistemas matemáticos conceptuales.

2) Una serie de eventos sin tiempo en el tiempo implica un número realmente infinito de cosas. Esta segunda premisa es bastante obvia. Si el universo nunca comenzó a existir, entonces, antes del evento presente, ha existido una cantidad realmente infinita de eventos previos. Por lo tanto, una serie de eventos sin tiempo en el tiempo implica un número realmente infinito de cosas, a saber, eventos.

3) Por lo tanto, una serie de eventos sin comienzo en el tiempo no puede existir. Si las dos premisas anteriores son verdaderas, entonces la conclusión sigue lógicamente. La serie de eventos pasados debe ser finita y tener un comienzo. Dado que el universo no es distinto de la serie de eventos, el universo, por lo tanto, comenzó a existir.

Argumento Filosófico

(2) La imposibilidad de formar una colección de cosas realmente infinita agregando un miembro después de otro

Es importante notar que este segundo argumento es distinto del argumento anterior, ya que no niega que pueda existir un número realmente infinito de cosas. Niega que una colección que contiene un número realmente infinito de cosas se pueda formar agregando un miembro después de otro. Por lo tanto, incluso si el primer argumento filosófico se considerara poco sólido, el crítico del argumento cosmológico del kalām debe todavía contestar con este argumento independiente para la segunda premisa. Este argumento también puede formularse en tres pasos:

1) La serie de eventos en el tiempo es una colección formada al agregar un miembro después de otro.
2) Una colección formada agregando un miembro después de otro no puede ser realmente infinita.
3) Por lo tanto, la serie de eventos en el tiempo no puede ser realmente infinita.

Echemos un vistazo a cada premisa.

1) La serie de eventos en el tiempo es una colección formada al agregar un miembro después de otro. Esto puede parecer bastante obvio. El pasado no surgió para ser un todo y completo, sino que se

formó secuencialmente, ocurriendo un evento tras otro. Observe, también, que la dirección de esta formación es "*hacia adelante*", en el sentido de que la colección crece con el tiempo. Aunque a veces hablamos de una "*regresión infinita*" de los acontecimientos, en realidad un pasado infinito sería un "*progreso infinito*" de eventos sin principio y su final en el presente.

Tan obvio como esta primera premisa puede parecer a primera vista, es, de hecho, una cuestión de gran controversia. Presupone una cierta visión del tiempo que se llama diversamente el tensado o dinámico o, siguiendo la conveniente nomenclatura de **J. M. E. McTaggart**, quien primero distinguió estos puntos de vista del tiempo, la **A-Teoría** del tiempo. Según la **teoría A**, las cosas/eventos en el tiempo no son todas igualmente reales: el futuro aún no existe y el pasado ya no existe; solo las cosas que están presentes son reales. El devenir temporal es una característica objetiva de la realidad: las cosas surgen y desaparecen. Por el contrario, en lo que **McTaggart** llamó la **B-Teoría** del tiempo o la teoría del tiempo incesante o estática, todos los eventos en el tiempo son igualmente reales, y el devenir temporal es una ilusión de la conciencia humana. El pasado, la actualidad y el futuro son a lo sumo nociones relativas: por ejemplo, en relación con las personas que vivían en el año 2050, las personas y los acontecimientos del año 2000 son anteriores, pero en relación con las personas que vivían en 1950, las personas y los acontecimientos del año 2000 son futuros. Las cosas y los eventos en el tiempo son ordenados objetivamente por las relaciones anteriores, simultáneas y posteriores, que son relaciones inmateriales que son invariables y se mantienen independientemente de si los eventos relacionados son pasados, presentes o futuros en relación con algún observador. Los Teoristas B normalmente unifican el tiempo con el espacio en una entidad geométrica de cuatro dimensiones llamada espacio-tiempo, todos sus puntos son igualmente reales y ninguno de los cuales es objetivamente presente. En una B-Teoría del tiempo, la premisa (1) es falsa, porque el pasado, como el futuro, existe sin fin y no se trata de que la serie de eventos se forme secuencialmente.

La pregunta, entonces, es ¿cuál de estas dos teorías del tiempo en competencia es verdadera? Desafortunadamente, una adjudicación de este tema aquí nos llevaría demasiado lejos. Todos coinciden en que el punto de vista del sentido común es que la diferencia entre pasado, presente y futuro es real y objetiva, y como resultado de más de una década de intensa investigación sobre esta cuestión, mi opinión es que no hay razón para abandonar la visión de sentido común de este asunto. Por lo tanto, estoy convencido de que la **A-Teoría** del tiempo es correcta y, en consecuencia, esa premisa (1) es verdadera. Dado que la gran mayoría de la gente comparte esta convicción, creo que un argumento basado en esta premisa provocará poca objeción a este respecto.

2) Una colección formada agregando un miembro después de otro no puede ser realmente infinita. Este es el paso crucial. Es importante darse cuenta de que esta imposibilidad no tiene nada que ver con la cantidad de tiempo disponible: no importa cuánto tiempo uno tenga disponible, no se puede formar un infinito real. Esto puede parecer obvio en el caso de que alguien intente contar hasta el infinito: no importa cuántos números cuente, siempre puede agregar uno más antes de llegar al infinito. Ahora alguien podría decir que aunque una colección infinita no se puede formar comenzando en un punto y agregando miembros, sin embargo, una colección infinita podría formarse al nunca comenzar sino al final en un punto, es decir, terminando en un punto después de haber agregado un miembro después de otro desde la eternidad. Pero este método parece aún más increíble que el primer método. Si no se puede contar hasta el infinito, ¿cómo se puede contar hacia abajo desde el infinito?

A veces este problema se describe como la **imposibilidad de atravesar el infinito**. Para que podamos "*llegar*" hoy, la existencia temporal ha atravesado, por así decirlo, un número infinito de eventos previos. **Richard Gale** protesta, "*Este argumento depende de una sensación antropomórfica de 'atravesar' un conjunto. El universo no atraviesa un conjunto de eventos en el sentido de planeamiento por el cual pasar primero, para atravesar el segundo, y así sucesivamente*". Por supuesto que no; pero en una **A-Teoría del tiempo**, el universo sí perdura a través de sucesivos intervalos de tiempo. Llega a su estado de evento actual solo soportando una serie de estados de eventos previos. Entonces, antes de que ocurra el evento presente, el evento inmediatamente anterior debería ocurrir; y antes de que ese evento pudiera ocurrir, el evento inmediatamente anterior debería ocurrir; y así sucesivamente hasta el infinito. Entonces, uno es impulsado hacia atrás y hacia atrás en el pasado infinito, lo que hace imposible que ocurra cualquier evento. Por lo tanto, si la serie de eventos pasados no tuviera comienzo, el presente evento no podría haber ocurrido, lo cual es absurdo.

A veces los críticos acusan este argumento como un truco de poca importancia, como las paradojas del movimiento de **Zenón**. **Zenón** argumentó que antes de que **Aquiles** pudiera cruzar el estadio, tendría que cruzar a la mitad; pero antes de que pudiera cruzar a la mitad, tendría que cruzar un cuarto del camino; pero antes de que pudiera cruzar un cuarto del camino, tendría que cruzar un octavo del camino, y así sucesivamente hasta el infinito. ¡Es evidente que Aquiles no pudo llegar en ningún momento! Por lo tanto, concluyó **Zenón**, el movimiento es imposible. Ahora bien, aunque el argumento de **Zenón** es muy difícil de refutar, nadie realmente cree que el movimiento sea imposible. Incluso si **Aquiles** debe atravesar un número infinito de puntos intermedios para cruzar el estadio, de alguna manera se las arregla para hacerlo. El argumento en contra de la imposibilidad de atravesar un pasado infinito, según algunos críticos, debe cometer la misma falacia que la paradoja de **Zenón**.

Pero tal objeción no tiene en cuenta dos disanalogías cruciales de un pasado infinito para las paradojas de **Zenón**: mientras que en los experimentos de pensamiento de **Zenón** los intervalos recorridos son potenciales y desiguales, en el caso de un pasado infinito, los intervalos son reales e iguales. La afirmación de que **Aquiles** debe atravesar un número infinito de puntos intermedios para cruzar el estadio es un cuestionamiento, ya que supone que todo el intervalo es una composición de un número infinito de puntos, mientras que los oponentes de **Zenón**, como **Aristóteles**, toman la línea como un todo debe ser conceptualmente anterior a cualquier división que podamos hacer en ella. Además, los intervalos de **Zenón**, al ser desiguales, se suman a una distancia meramente finita, mientras que los intervalos en un pasado infinito se suman a una distancia infinita. Por lo tanto, sus experimentos mentales son crucialmente disanalogos a la tarea de atravesar un número infinito de intervalos iguales y reales para llegar a nuestra ubicación actual.

Mackie y **Sobel** objetan que este tipo de argumento presupone ilícitamente un punto de partida infinitamente distante en el pasado y luego declaran que es imposible viajar desde ese punto hasta el día de hoy. Pero si el pasado es infinito, dicen, entonces no habría ningún punto de partida, ni siquiera uno infinitamente distante. Sin embargo, desde cualquier punto dado en el pasado, solo hay una distancia finita al presente, que es fácilmente "*atravesada*". Pero, de hecho, ningún defensor del argumento *kalam* del que soy consciente ha asumido que había una distancia infinitamente distante con punto de partida en el pasado. El hecho de que no haya ningún comienzo, ni siquiera infinitamente distante, parece empeorar el problema, no mejorarlo. Decir que el pasado infinito pudo haber sido formado por una adición sucesiva es como decir que alguien acaba de lograr anotar todos los números

negativos, terminando en 0. Y, podemos preguntar, ¿cómo se afirma que desde cualquier momento dado en el pasado, solo hay una distancia finita al presente, incluso relevante para el problema? El defensor del argumento *kalām* podría estar de acuerdo con esto felizmente. El problema es cómo se puede formar toda la serie, no una porción finita de la misma. ¿Piensan **Mackie** y **Sobel** que debido a que cada segmento finito de la serie puede formarse por adición sucesiva, toda la serie infinita puede formarse? Eso es tan lógicamente falaz como decir que porque cada parte de un elefante es liviana, todo el elefante es liviano. El reclamo es por lo tanto irrelevante.

Podemos realzar lo absurdo de la formación secuencial de un infinito real imaginando, con ***al-Ghāzalī***, dos series sin comienzo de eventos coordinados. Él imagina que nuestro sistema solar existe desde la eternidad pasada, los períodos orbitales de los planetas están tan coordinados que por cada órbita que Saturno completa Júpiter completa 2.5 veces más. Si han estado orbitando desde la eternidad, ¿qué planeta ha completado la mayor cantidad de órbitas? La respuesta matemática correcta es que han completado precisamente el mismo número de órbitas. Pero esto parece absurdo, ya que cuanto más giran, mayor es la disparidad entre ellos, de modo que progresivamente alcanzan un límite en el cual Júpiter ha caído infinitamente detrás de Saturno. Sin embargo, siendo ahora en realidad infinito, sus respectivas órbitas completadas son de alguna manera mágicamente idénticas. De hecho, habrán "*alcanzado*" el infinito desde la eternidad pasada: el número de órbitas completadas es siempre el mismo. Además, pregunta ***Ghāzalī***, ¿el número de órbitas completadas será par o impar? Cualquiera de las respuestas parece absurda. Podríamos caer en la tentación de negar que el número de órbitas completadas sea par o impar. Pero la aritmética transfinita *post-Cantoriana* da una respuesta bastante diferente: ¡el número de órbitas completadas es par e impar! Para un número cardinal n es incluso si hay un número cardinal único m tal que n = 2m, y n es impar si hay un número cardinal único m tal que n = 2m + 1. En el escenario previsto, el número de órbitas completadas es (en ambos casos!) $\aleph_0$, y $\aleph_0 = 2\aleph_0 = 2\aleph_0 + 1$. Así que Júpiter y Saturno han completado tanto un número par como impar de órbitas, y ese número se ha mantenido igual y sin cambios desde toda la eternidad, a pesar de sus revoluciones en curso y la creciente disparidad entre ellos en cualquier intervalo finito de tiempo. Esto me parece absurdo.

Se pone aún peor. Supongamos que conocemos a un hombre que dice haber estado contando desde el infinito y que ahora está terminando:. . ., -3, -2, -1, 0. Podríamos preguntarnos, ¿por qué no terminó de contar ayer o el día anterior o el año anterior? Para entonces ya había transcurrido un tiempo infinito, por lo que ya debería haber terminado. Por lo tanto, en ningún momento en el pasado infinito podríamos encontrar al hombre terminando su cuenta regresiva, porque en ese punto ¡ya debería haber terminado! De hecho, no importa cuán atrás en el pasado vayamos, nunca podremos encontrar al hombre contando en absoluto, porque en cualquier punto al que lleguemos ya habrá terminado. Pero si en ningún momento en el pasado lo encontramos contando, esto contradice la hipótesis de que ha estado contando desde la eternidad. Esto muestra una vez más que la formación de un infinito real al comenzar nunca pero llegar a un fin es tan imposible como comenzar en un punto e intentar alcanzar el infinito.

Por lo tanto, la teoría de conjuntos ha sido purgada de todos los conceptos temporales; como dice **Russell**, "*las clases que son infinitas son dadas todas a la vez por las propiedades definitorias de sus miembros, de modo que no hay ninguna cuestión de 'compleción' o de 'síntesis sucesiva*'". La única forma en

que un infinito real podría llegar a existir en el mundo real sería ser creado de una vez, simplemente en un instante. Sería una tarea desesperada tratar de formarlo agregando un miembro tras otro.

3) Por lo tanto, la serie de eventos en el tiempo no puede ser realmente infinita. Dada la verdad de las premisas, la conclusión sigue lógicamente. Si el universo no comenzó a existir hace un tiempo finito, entonces el momento presente nunca llegaría. Pero obviamente ha llegado. Por lo tanto, sabemos que el universo es finito en el pasado y comenzó a existir.

Así tenemos dos argumentos filosóficos separados para probar que el universo comenzó a existir, uno basado en la imposibilidad de un número realmente infinito de cosas y uno en la imposibilidad de formar una colección realmente infinita por adición sucesiva. Si uno desea negar el comienzo del universo, debe refutar, no uno, sino ambos argumentos.

Argumentos Científicos

(3) La expansión del Universo

Ahora algunas personas encuentran argumentos filosóficos dudosos o difíciles de seguir; ellos prefieren la evidencia empírica. Así que ahora paso a examinar dos confirmaciones científicas notables de la conclusión ya alcanzada por el argumento filosófico solo. Antes de hacerlo, sin embargo, quiero señalar de paso que el tipo de problemas filosóficos con la infinidad del pasado que hemos discutido ahora están siendo reconocidos en los artículos científicos por los principales cosmólogos y filósofos de la ciencia. Por ejemplo, **Ellis, Kirchner y Stoeger** preguntan: "*¿Puede haber un conjunto infinito de universos realmente existentes? Sugerimos que, sobre la base de argumentos filosóficos bien conocidos, la respuesta es no*". Del mismo modo, al señalar que un infinito real no es constructible y por lo tanto no realizable, afirman: "*Esta es precisamente la razón por la cual un pasado infinito realizado en el tiempo es no se considera posible desde este punto de vista, ya que implica un conjunto infinito de eventos o momentos completos*". Estas dudas representan el respaldo de los dos argumentos de ***kalam*** que defendí anteriormente. **Ellis** y sus colegas concluyen que "*los argumentos en contra de un tiempo pasado infinito son fuertes; simplemente no son constructibles en términos de eventos o instantes de tiempo, además de ser conceptualmente indefinidos*".

La evidencia física para la expansión del universo proviene de lo que es, sin duda, uno de los campos de la ciencia más interesantes y en rápido desarrollo en la actualidad: la astronomía y la astrofísica. Antes de la década de 1920, los científicos siempre habían supuesto que el universo era estacionario y eterno. Los temblores del inminente terremoto que derrocaría a esta cosmología tradicional se sintieron por primera vez en 1917, cuando **Albert Einstein** hizo una aplicación cosmológica de su teoría gravitatoria recién descubierta, la **Teoría General de la Relatividad (GR)**. Para su disgusto, **Einstein** descubrió que **GR** no permitiría un modelo eterno y estático del universo a menos que manipulara las ecuaciones para compensar el efecto gravitatorio de la materia. Como resultado, el universo de **Einstein** estaba equilibrado en un filo de navaja, y la menor perturbación -incluso el transporte de materia de una parte del universo a otra- haría que el universo implosione o se expanda. Al tomar en serio esta característica del modelo de **Einstein**, el matemático ruso **Alexander Friedman** y el astrónomo belga **Georges Lemaître** pudieron formular de forma independiente en los años veinte soluciones a sus ecuaciones que predijeron un universo en expansión.

El significado monumental del modelo de **Friedman-Lemaître** yace en su historización del universo. Como ha señalado un comentarista, hasta este momento la idea de la expansión del universo "*estaba*

absolutamente más allá de la comprensión. A lo largo de toda la historia humana, el universo se consideró fijo e inmutable y la idea de que realmente podría cambiar era inconcebible". Pero si el modelo de **Friedman-Lemaître** era correcto, el universo ya no podría tratarse adecuadamente como una entidad estática existente, en efecto, sin tiempo. Más bien, el universo tiene una historia, y el tiempo no será materia de indiferencia para nuestra investigación del cosmos.

En 1929, el astrónomo estadounidense **Edwin Hubble** demostró que la luz de las galaxias distantes se desplaza sistemáticamente hacia el extremo rojo del espectro. Este corrimiento al rojo fue tomado como un efecto **Doppler** que indica que las fuentes de luz estaban retrocediendo en la línea de visión. Increíblemente, lo que **Hubble** descubrió fue la expansión del universo predicha por **Friedman** y **Lemaître** sobre la base del **GR** de **Einstein**. Fue un verdadero punto de inflexión en la historia de la ciencia. "*De todas las grandes predicciones que la ciencia ha hecho a lo largo de los siglos*", exclama **John Wheeler**, "*hubo alguna vez más que esto, para predecir y predecir correctamente, y predecir contra toda expectativa un fenómeno tan fantástico como la expansión de la ¿universo?*".

El Modelo Estándar

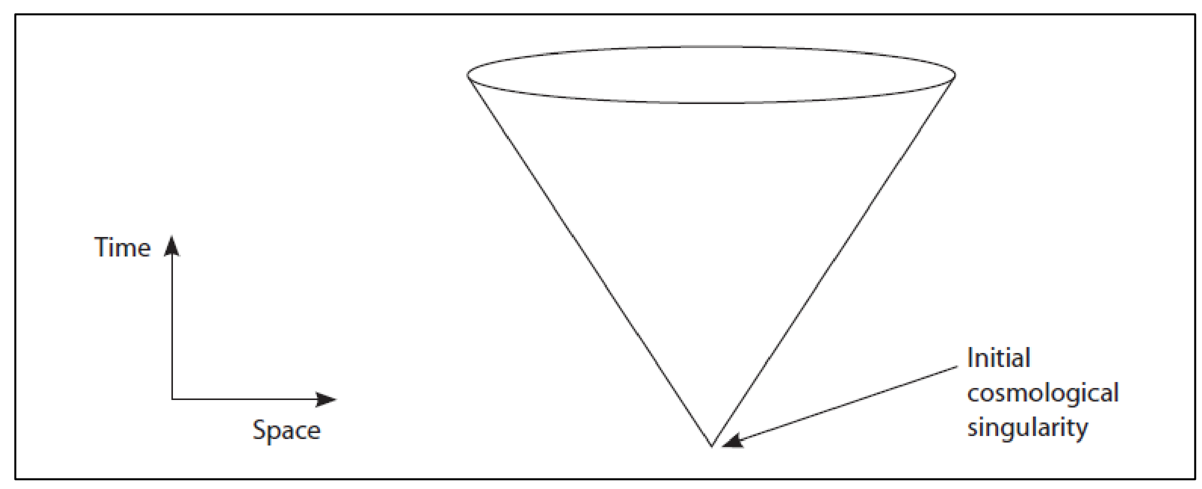
Según el modelo de **Friedman-Lemaître**, a medida que pasa el tiempo, las distancias que separan a las galaxias se hacen mayores. Es importante apreciar que, como teoría basada en **GR**, el modelo no describe la expansión del contenido material del universo en un espacio vacío preexistente, sino la expansión del espacio mismo. Las galaxias están concebidas para estar en reposo con respecto al espacio, pero retrocediendo una a la otra a medida que el espacio se expande o se estira, del mismo modo que los botones pegados a la superficie de un globo se alejarán unos de otros a medida que el globo se infla. A medida que el universo se expande, se vuelve cada vez menos denso. Esto tiene la asombrosa implicación de que a medida que uno invierte la expansión y extrapola en el tiempo, el universo se vuelve progresivamente más denso hasta que uno llega a un estado de densidad infinita en algún punto del pasado finito. Este estado representa una singularidad en la cual la curvatura del espacio-tiempo, junto con la temperatura, presión y densidad, se vuelve infinita. Por lo tanto, constituye un borde o límite para el espacio-tiempo mismo. **P. C. W. Davies** comenta,

> *Si extrapolamos esta predicción a su extremo, alcanzamos un punto en el que todas las distancias en el universo se han reducido a cero. Por lo tanto, una singularidad cosmológica inicial forma una extremidad temporal pasada al universo. No podemos continuar el razonamiento físico, o incluso el concepto de espacio-tiempo, a través de tal extremo. Por esta razón, la mayoría de los cosmólogos piensan que la singularidad inicial es el comienzo del universo. En esta vista, el* ***Big Bang*** *representa el evento de la creación; la creación no solo de toda la materia y energía en el universo, sino también del espacio-tiempo mismo.*

El término "*Big Bang*", originalmente una expresión burlona acuñada por **Fred Hoyle** para caracterizar el comienzo del universo predicho por el modelo de **Friedman-Lemaître**, es potencialmente engañoso, ya que la expansión no se puede visualizar desde el exterior (no hay "*afuera*" ,Así como no hay "*antes*" con respecto al **Big Bang**).

El modelo estándar del **Big Bang**, como se llegó a llamar el modelo de **Friedman-Lemaître**, describe así un universo que no es eterno en el pasado, pero que surgió hace un tiempo finito. Además, y esto merece subrayarse, el origen que postula es un origen absoluto de la nada. Porque no solo toda la materia y la energía, sino que el espacio y el tiempo mismos aparecen en la singularidad cosmológica inicial. Como

los físicos **John Barrow** y **Frank Tipler** enfatizan, "*En esta singularidad, el espacio y el tiempo llegaron a existir; literalmente, nada existía antes de la singularidad, por lo tanto, si el Universo se originó en tal singularidad, tendríamos realmente una creación ex nihilo*". Por lo tanto, podemos representar gráficamente el espacio-tiempo como un cono (figura 3.2).



(Fig. 3.2) Representación cónica del espaciotiempo del modelo estándar. El espacio y el tiempo comienzan en la singularidad cosmológica inicial, ante la cual literalmente no existe nada.

En tal modelo, el universo se origina *ex nihilo* en el sentido de que en la singularidad inicial es cierto que no hay un punto de espacio-tiempo anterior o es falso que algo existió antes de la singularidad.

Ahora tal conclusión es profundamente inquietante para cualquiera que la pondere. Porque la pregunta no puede ser reprimida: ¿por qué nació el universo? **Sir Arthur Eddington**, al contemplar el comienzo del universo, opinó que la expansión del universo era tan absurda e increíble que "*siento casi una indignación de que alguien deba creer en ella, excepto yo mismo*". Finalmente se sintió forzado a concluir "*El comienzo parece presentar dificultades insuperables a menos que aceptemos considerarlo francamente sobrenatural*". El problema del origen del universo, en palabras de un equipo astrofísico, "*implica un cierto aspecto metafísico que puede ser atractivo o repugnante*."

El Modelo de Estado Estacionario

Rebelados por las duras alternativas metafísicas presentadas por un comienzo absoluto del universo, ciertos teóricos han estado comprensiblemente ansiosos por subvertir el Modelo Estándar y restaurar un universo eterno. El primer intento de este tipo llegó en 1948 con el primer competidor del Modelo Estándar, a saber, el **Modelo de Estado Estacionario del universo**. Según esta teoría, el universo se encuentra en un estado de expansión cósmica, pero a medida que retroceden las galaxias, la nueva materia se convierte en *ex nihilo* en los vacíos creados por la recesión galáctica (figura 3.3).

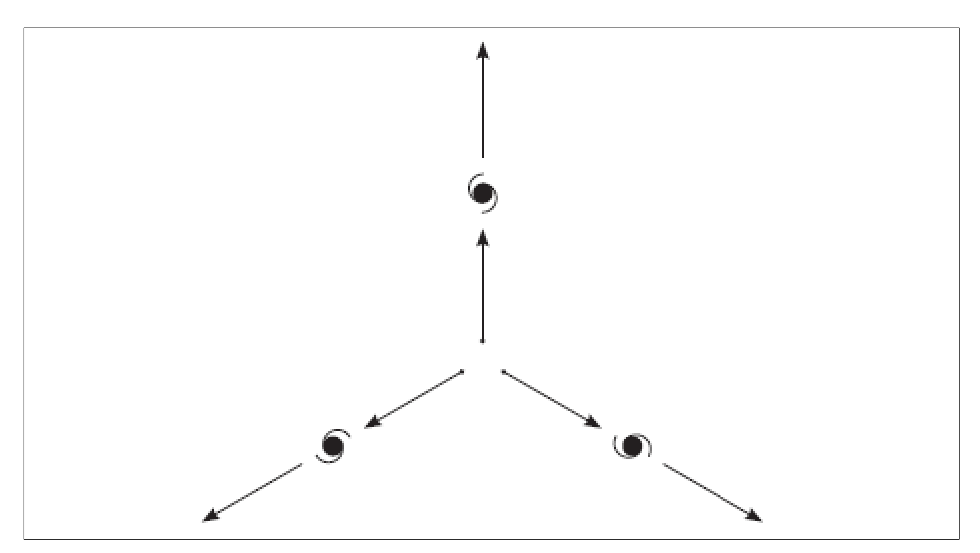


Fig. 3.3: Modelo de estado estacionario. A medida que las galaxias retroceden, surge una nueva materia para reemplazarlas. El universo se renueva constantemente así que nunca comenzó a existir.

Si uno extrapola la expansión del universo en el tiempo, ¡la densidad del universo nunca aumenta porque la materia y la energía simplemente se desvanecen cuando las galaxias se aproximan mutuamente!

La teoría del **Estado Estacionario** nunca aseguró una sola pieza de verificación experimental; su atractivo fue puramente metafísico. En cambio, la astronomía observacional hizo cada vez más evidente que el universo tenía una historia evolutiva. Pero la refutación decisiva del **Modelo de Estado Estacionario** vino con dos descubrimientos que constituyeron, además del desplazamiento al rojo galáctico, la evidencia más significativa para la teoría del **Big Bang**: la nucleosíntesis primordial de los elementos ligeros y la radiación de fondo de microondas. Aunque los elementos pesados se sintetizaron en las estrellas, la nucleosíntesis estelar no pudo fabricar los abundantes elementos ligeros como el helio y el deuterio. Estos solo podrían haber sido creados en las condiciones extremas presentes en el primer momento del **Big Bang**. En 1965, un descubrimiento fortuito reveló la existencia de una radiación cósmica de fondo predicha en la década de 1940 por **George Gamow** sobre la base del **Modelo Estándar**. Esta radiación, ahora cambiada a la región de microondas del espectro, consiste en fotones emitidos durante una fase muy caliente y densa del universo. En la mente de la mayoría de los cosmólogos, la radiación cósmica de fondo desacreditó decisivamente el Modelo de Estado Estacionario.

Modelos Oscilantes

El **Modelo Estándar** se basó en la suposición de que el universo es en gran medida el mismo en todas las direcciones. En los decenios de 1960 y 1970, algunos cosmólogos sugirieron que al negar esa suposición, uno podría elaborar un modelo oscilante del universo y así evitar el comienzo absoluto predicho por el modelo estándar. Si la atracción gravitacional interna de la masa del universo fuera capaz de superar la fuerza de su expansión, entonces la expansión podría revertirse en una contracción cósmica, un **Big Crunch**. Si la materia del universo no estuviese distribuida uniformemente, entonces el colapso del universo podría no fusionarse en un punto, pero las cantidades de materia podrían pasar una junto a la otra, de modo que el universo parecería rebotar desde la contracción a una nueva fase de expansión. Si este proceso pudiera repetirse indefinidamente, podría evitarse un comienzo absoluto del universo (figura 3.4).

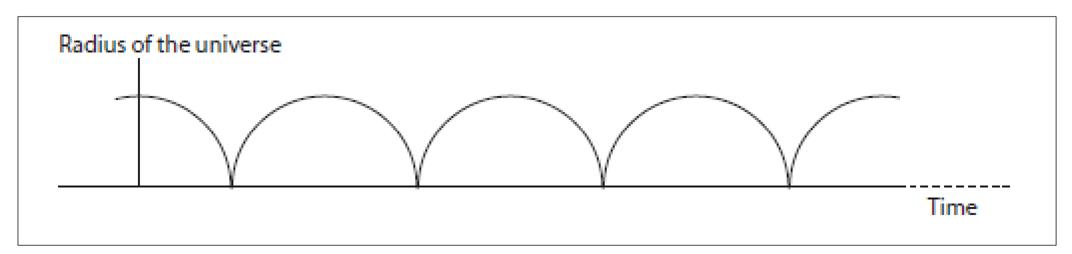


Fig. 3.4: Modelo oscilante. Cada fase de expansión es precedida y sucedida por una fase de contracción, de modo que el universo en forma de acordeón existe sin comienzo y sin fin.

Tal teoría es extraordinariamente especulativa, pero nuevamente hubo motivaciones metafísicas para adoptar este modelo. Sin embargo, las perspectivas del **Modelo Oscilante** se vieron severamente atenuadas en 1970 por la formulación de **Roger Penrose** y **Stephen Hawking** de los **Teoremas de Singularidad** que llevan sus nombres. Los teoremas revelaron que bajo condiciones muy generalizadas una singularidad cosmológica inicial es inevitable, incluso para universos no homogéneos. Reflexionando sobre el impacto de este descubrimiento, **Hawking** señala que los **Teoremas de Singularidad Hawking-Penrose** "*llevaron al abandono de los intentos (principalmente por parte de los rusos) de argumentar que había una fase de contratación previa y un rebote no singular en la expansión. En cambio, casi todo el mundo cree ahora que el universo, y el tiempo en sí, tuvieron un comienzo en el* ***Big Bang***".

A pesar de que ninguna trayectoria espacio-temporal puede extenderse a través de una singularidad, el **Modelo Oscilante** exhibió una tenaz persistencia. Dos huelgas más se presentaron contra ella. En primer lugar, no hay física conocida que pueda hacer que un universo colapso rebote a una nueva expansión. Si, desafiando a los **Teoremas de Singularidad Hawking-Penrose**, el universo rebota, esto se basa en una física que aún se desconoce. En segundo lugar, los intentos de los astrónomos observacionales de descubrir la densidad de masa suficiente para generar la atracción gravitatoria necesaria para detener e invertir la expansión continuamente quedaron cortos. En enero de 1998, equipos astronómicos de Princeton, Yale, el Laboratorio Nacional Lawrence Berkeley y el Instituto de Astrofísica Harvard-Smithsonian informaron en la reunión de la Sociedad Astronómica Americana que sus diversas pruebas demostraron que "*el universo se expandirá para siempre*". Un portavoz del equipo de Harvard-Smithsonian declaró que ahora estaban al menos un 95 por ciento seguros de que "*la densidad de la materia es insuficiente para detener la expansión del universo*".

Al mismo tiempo, las observaciones de los cambios al rojo de las supernovas arrojaron resultados inesperados que han llevado la discusión del destino del universo a una arena completamente nueva y han servido para hacer que las preguntas sobre su densidad sean irrelevantes. ¡Los datos del desplazamiento al rojo recolectados de las supernovas distantes indican que, lejos de desacelerarse, la expansión cósmica en realidad se está acelerando! Existe algún tipo de misteriosa "*energía oscura*" en forma de un campo de energía variable (llamado "*quintaesencia*") o, más probablemente, una constante cosmológica positiva o energía de vacío que en un cierto punto de la evolución del cosmos patea el expansión en una marcha más alta, lo que hace que la expansión avance más rápidamente. En consecuencia, incluso los universos de alta densidad pueden expandirse para siempre; un futuro potencialmente infinito ya no es la prerrogativa privilegiada de los universos de baja densidad. Las mediciones recientes de alta precisión de la radiación cósmica de fondo de microondas realizada por la

sonda de anisotropía de microondas **Wilkinson** (WMAP) indican que "*para la teoría que se ajuste a nuestros datos, el universo se expandirá para siempre*".

Modelos de Fluctuación de Vacío

Los físicos se dieron cuenta de que una descripción física del universo antes del tiempo de **Planck** (10^{-43} segundos después de la singularidad del **Big Bang**) requeriría la introducción de la física cuántica además de los **GR**. En el nivel subatómico, se cree que las llamadas partículas virtuales surgen debido a fluctuaciones en la energía encerrada en el vacío, partículas que el **Principio de Indeterminación** de **Heisenberg** permite que existan por un momento fugaz antes de disolverse en el vacío. En 1973, **Edward Tryon** especuló sobre si el universo podría no ser una partícula virtual de larga vida, cuya energía total es cero, nacida del vacío primordial. Esta especulación aparentemente extraña dio lugar a una nueva generación de teorías cosmogónicas que podemos llamar **Modelos de Fluctuación de Vacío**. Estos modelos estaban estrechamente relacionados con un ajuste al **Modelo Estándar** conocido como Inflación. En un intento por explicar la asombrosa suavidad a gran escala del universo, ciertos teóricos propusieron que entre 10^{-35} y 10^{-33} segundos después de la singularidad del **Big Bang**, el universo experimentó una fase de expansión súper rápida o inflacionaria que sirvió para empujar las inhomogeneidades más allá de nuestro horizonte de eventos. Antes de la era inflacionaria, el universo era simplemente un espacio vacío, o un vacío, y el universo material nació cuando la energía del vacío se convirtió en materia a través de una transición de fase de mecánica cuántica. En la mayoría de los modelos inflacionarios, a medida que uno extrapola hacia atrás en el tiempo, más allá del tiempo de **Planck**, el universo continúa reduciéndose a la singularidad inicial. Pero en los **Modelos de Fluctuación de Vacío**, se formuló la hipótesis de que, antes de la inflación, el Universo como un todo no se estaba expandiendo. Este Universo-como-un-todo es un vacío primordial que existe eternamente en un estado estable. A lo largo de este vacío, constantemente ocurren fluctuaciones de energía subatómicas, por medio de las cuales se crea materia y nacen miniuniversos (figura 3.5).

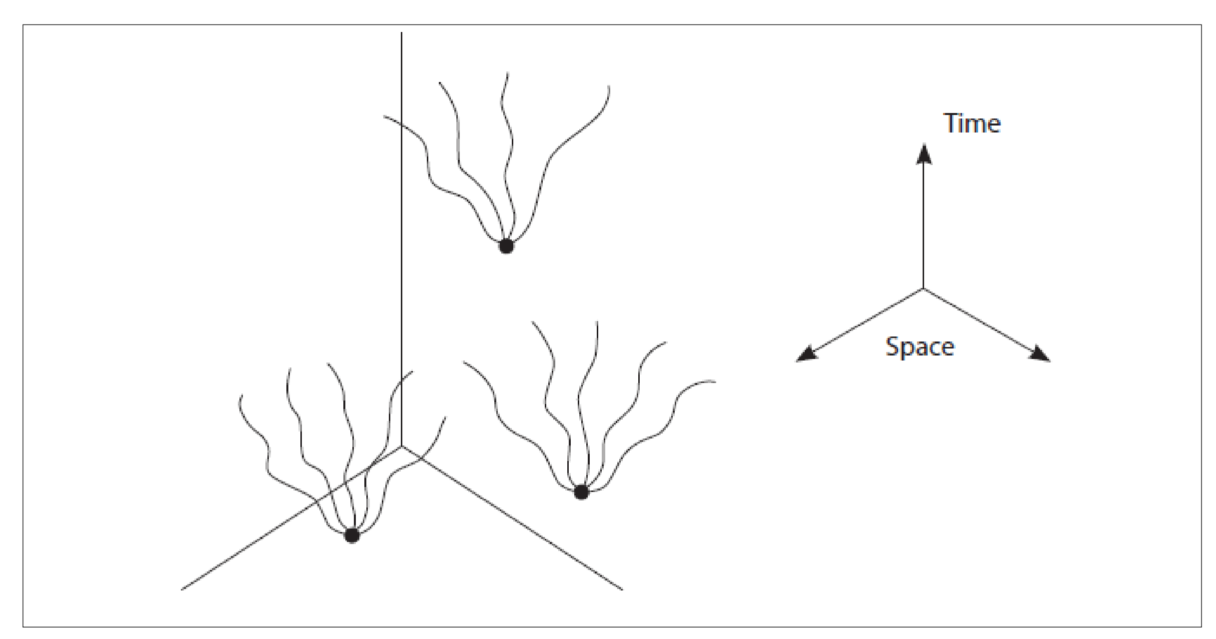


Fig. 3.5: Modelos de Fluctuación de Vacío. Dentro del vacío del Universo más amplio, ocurren fluctuaciones que se convierten en miniuniversos. El nuestro es solo uno de estos, y su comienzo relativo no implica un comienzo para el Universo como un todo.

Nuestro universo en expansión no es más que uno de un número indefinido de mini universos concebidos dentro del útero del Universo mayor como un todo. Por lo tanto, el comienzo de nuestro universo no representa un comienzo absoluto, sino simplemente un cambio en el Universo eterno, sin causa, como un todo.

Los **Modelos de Fluctuación al Vacío** no sobrevivieron a la década de 1980. No solo hubo problemas teóricos con los mecanismos de producción de la materia, sino que estos modelos enfrentaron una profunda incoherencia interna. De acuerdo con dichos modelos, es imposible especificar con precisión cuándo y dónde se producirá una fluctuación en el vacío primordial que luego se convertirá en un universo. Dentro de cualquier intervalo finito de tiempo, hay una probabilidad positiva de que tal fluctuación ocurra en cualquier punto del espacio. Por lo tanto, dado un tiempo pasado infinito, los universos eventualmente se engendrarán en cada punto en el vacío primordial y, a medida que se expandan, comenzarán a colisionar y unirse el uno con el otro. Por lo tanto, dado el tiempo pasado infinito, ahora deberíamos estar observando un universo infinitamente viejo, no uno relativamente joven. Un teórico intentó evitar este problema estipulando que las fluctuaciones en el vacío primordial solo se producen infinitamente separadas, de modo que cada mini universo tiene un espacio infinito en el que expandirse. No solo es un escenario inaceptablemente *ad hoc*, sino que incluso no resuelve el problema. Para un tiempo pasado infinito dado, cada una de las regiones infinitas del vacío habrá engendrado un universo abierto que a esta altura habrá llenado completamente esa región, con el resultado de que todos los mini-universos individuales se habrían fusionado.

La única forma de evitar el problema sería postular una expansión del vacío primordial; pero luego volvemos al origen absoluto implícito en el **Modelo Estándar**. De acuerdo con el cosmólogo cuántico **Christopher Isham**, estos modelos fueron descartados hace mucho tiempo y desde entonces "*nada se ha hecho*".

Modelo Inflacionario Caótico

La inflación también forma el contexto para la próxima alternativa: el **Modelo Inflacionario Caótico**. La teoría inflacionaria, aunque criticada por algunos como indebidamente "*metafísica*", ha sido ampliamente aceptada entre los cosmólogos. Uno de los teóricos de la inflación más fértiles ha sido el cosmólogo ruso **Andrei Linde**, que ha defendido su **Modelo Inflacionario Caótico**. En el modelo de **Linde**, la inflación nunca termina: cada dominio inflable del universo cuando alcanza cierto volumen da lugar a través de la inflación a otro dominio, y así sucesivamente, *ad infinitum* (figura 3.6).

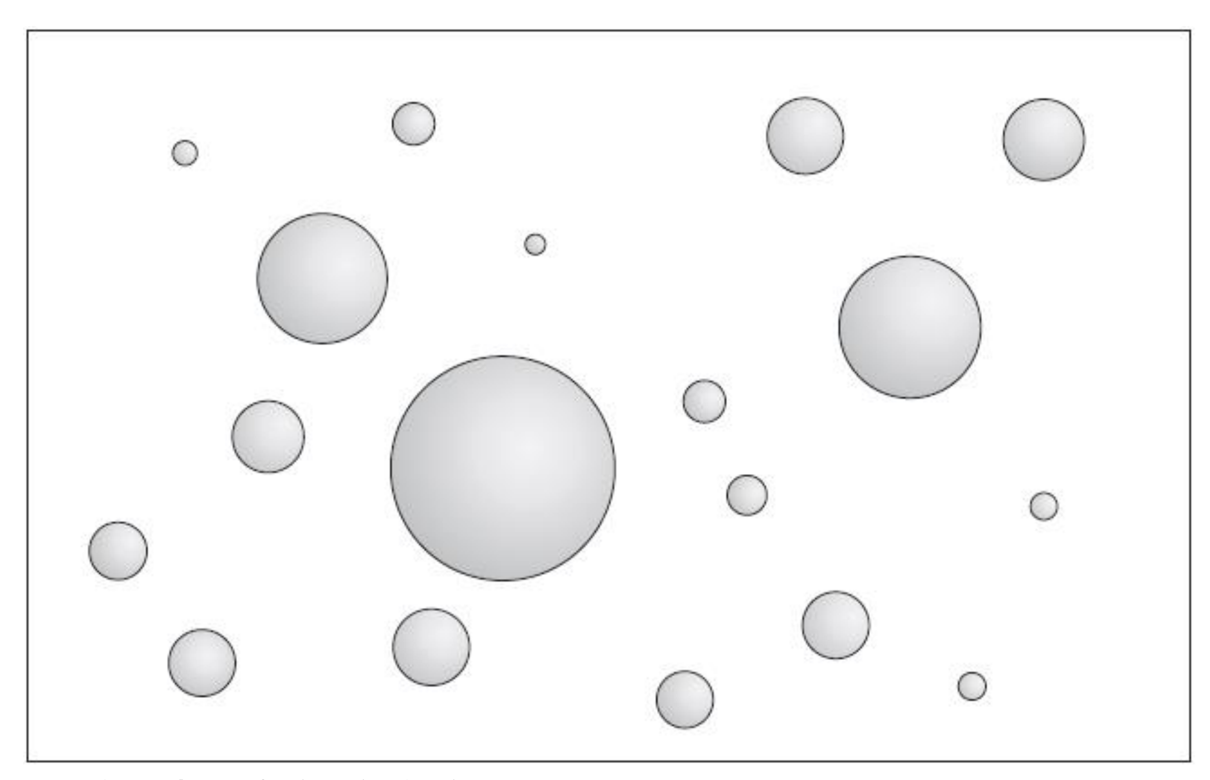


Fig. 3.6: **Modelo Inflacionario Caótico**. El universo más amplio produce, a través de la inflación, dominios separados que continúan alejándose unos de otros a medida que el espacio más amplio se expande.

El modelo de **Linde** tiene un futuro infinito. Pero **Linde** está preocupado ante la perspectiva de un comienzo absoluto. Él escribe: "*El aspecto más difícil de este problema no es la existencia de la singularidad en sí misma, sino la pregunta de qué era antes de la singularidad. . . . Este problema se encuentra en algún lugar en el límite entre la física y la metafísica*". Por lo tanto, Linde propuso que la inflación caótica no solo es interminable, sino que no tiene fin. Cada dominio en el universo es el producto de la inflación en otro dominio, por lo que se evita la singularidad y con ella también la cuestión de lo que vino antes (o, más exactamente, qué lo causó). Nuestro universo observable resulta ser una sola burbuja en un multiverso eterno más amplio de mundos.

En 1994, sin embargo, **Arvind Borde** y **Alexander Vilenkin** demostraron que cualquier espacio-tiempo que se infle eternamente hacia el futuro no puede ser "*geodésicamente completo*" en el pasado, es decir, debe haber existido en algún punto en el pasado indefinido una singularidad inicial. Por lo tanto, el escenario del multiverso no puede ser pasado eterno. Escriben:

> *Un modelo en el que la fase inflacionaria no tiene fin. . . naturalmente lleva a esta pregunta: ¿Puede este modelo extenderse también al pasado infinito, evitando de esta manera el problema de la singularidad inicial?... Esto de hecho no es posible en el futuro -los espacios espaciales inflacionarios eternos siempre que obedezcan a unas condiciones físicas razonables: dichos modelos deben poseer necesariamente singularidades iniciales… El hecho de que los tiempos espaciales inflacionarios sean más allá de las fuerzas incompletas nos obliga a abordar la cuestión de lo que, en todo caso, llegó antes.*

En respuesta, **Linde** estuvo de acuerdo con la conclusión de **Borde** y **Vilenkin**: debe haber habido una singularidad de **Big Bang** en algún momento del pasado.

En 2003, **Borde** y **Vilenkin** en cooperación con **Alan Guth** pudieron fortalecer su conclusión elaborando un nuevo teorema independiente de la suposición de la llamada "*condición de energía débil*", que los partidarios de la inflación eterna pasada podrían haber negado en un esfuerzo por salvar su teoría. El nuevo teorema, en palabras de **Vilenkin**, "*parece cerrar completamente esa puerta*". Los modelos inflacionarios, como sus predecesores, no pudieron evitar el comienzo predicho por el **Modelo Estándar**.

Modelos de Gravedad Cuántica

Al final de su análisis del **Modelo Inflacionario Caótico** de **Linde, Borde** y **Vilenkin** dicen con respecto a la pregunta metafísica de **Linde**: "*La forma más prometedora de abordar este problema es probablemente tratar el Universo de forma mecánica y describirlo mediante una función de onda en lugar de por un espacio-tiempo clásico*". Para "*se deduce del teorema de que la región de inflación tiene un límite en el pasado, y una nueva física (además de la inflación) es necesaria para determinar las condiciones de ese límite. La cosmología cuántica es el principal candidato para este papel*". De ese modo nos llevan a la siguiente clase de modelos que consideraremos, a saber, los **Modelos de Gravedad Cuántica**.

Vilenkin y, más famoso, **James Hartle** y **Stephen Hawking** han propuesto modelos del universo que **Vilenkin** llama cándidamente ejercicios de "*cosmología metafísica*". Los modelos **Hartle-Hawking** y **Vilenkin** eliminan la singularidad inicial al transformar la geometría cónica del espacio-tiempo clásico en una geometría lisa y curva que no tiene borde (Fig. 3.7). Esto se logra mediante la introducción de números imaginarios para la variable de tiempo en las ecuaciones gravitacionales de **Einstein**, que efectivamente elimina la singularidad.

Al plantear un tiempo finito (imaginario) en una superficie cerrada antes del tiempo de **Planck** en lugar de un tiempo infinito en una superficie abierta, tales modelos realmente parecen apoyar, más que socavar, el hecho de que el tiempo y el universo tuvieron un comienzo. Tales teorías, de ser exitosas, nos permitirían modelar el comienzo del universo sin una singularidad inicial que involucre densidad infinita, temperatura, presión, etc.

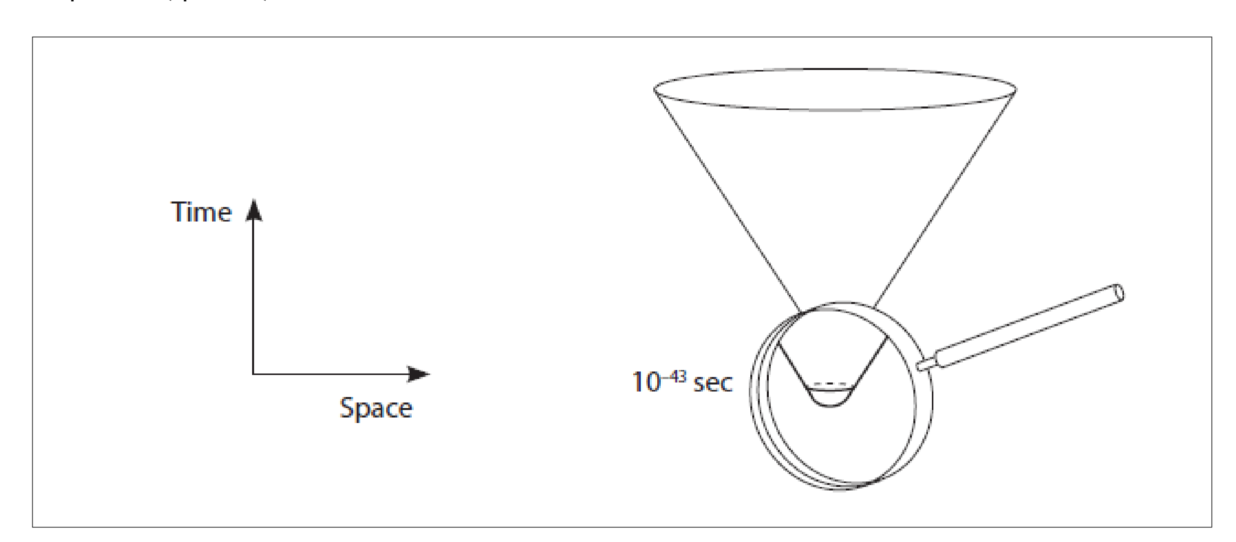


Fig. 3.7: **Modelo de gravedad cuántica**. En la versión de **Hartle-Hawking**, el espacio-tiempo se "redondea" antes del tiempo de **Planck**, de modo que, aunque el pasado sea finito, no haya un borde ni un punto de inicio.

Como señala **Barrow**, "*este tipo de universo cuántico no siempre ha existido; nace tal como lo hicieron las cosmologías clásicas, pero no comienza en un **Big Bang** donde las cantidades físicas son infinitas*". **Barrow** señala que tales modelos "*a menudo se describen como una imagen de 'creación de la nada'* ". "*La única advertencia es que en este caso no un hay definido. . . punto de creación*". Tener un comienzo no implica tener un punto de comienzo. Incluso en el **Modelo Estándar**, los teóricos a veces "*recortan*" el punto singular inicial sin pensar que, por lo tanto, el espacio-tiempo ya no comienza a existir y, por lo tanto, se resuelve el problema del origen del universo. El tiempo comienza a existir solo en el caso de cualquier intervalo temporal finito, solo hay un número finito de intervalos temporales iguales anteriores a él. Esa condición se cumple para los modelos de gravedad cuántica así como también para el modelo estándar. Según **Vilenkin**, "*La imagen presentada por la cosmología cuántica es que el universo comienza como una 3 geometría pequeña y cerrada e inmediatamente ingresa al régimen de inflación eterna, con nuevas regiones térmicas que se forman constantemente. En esta imagen, el universo tiene un comienzo pero no un final*". Por lo tanto, los modelos de **Gravedad Cuántica**, como el **Modelo Estándar**, implican el comienzo del universo.

Quizás se dirá que tal interpretación de los modelos de **Gravedad Cuántica** no toma en serio la noción de "*tiempo imaginario*". La introducción de números imaginarios para la variable tiempo en la ecuación de **Einstein** tiene el efecto peculiar de hacer que la dimensión del tiempo no se distinga del espacio. Pero en ese caso, el régimen de tiempo imaginario anterior al tiempo de **Planck** no es un espacio-tiempo en absoluto, sino un espacio euclidiano de cuatro dimensiones. Considerado de manera realista, un espacio de cuatro dimensiones sería evacuado de todo devenir temporal y simplemente existiría eternamente. **Hawking** lo describe como "*completamente autónomo y no se ve afectado por nada fuera de sí mismo. No sería creado ni destruido. Simplemente SERÍA*".

La pregunta que surge para esta interpretación del modelo es si tal régimen de tiempo imaginario debe interpretarse de manera realista o instrumental. A este respecto, no cabe duda de que el uso de cantidades imaginarias para el tiempo es un mero dispositivo matemático sin significado ontológico. Porque, primero, no hay una interpretación física inteligible del tiempo imaginario en oferta. ¿Qué significa, por ejemplo, hablar del lapso de un segundo imaginario o de la duración de un objeto físico a través de dos minutos imaginarios? En segundo lugar, el tiempo es metafísicamente distinto del espacio, sus momentos están ordenados por una relación anterior que no ordena de manera similar los puntos en el espacio. Pero esta diferencia esencial está oscurecida por el tiempo imaginario. Por lo tanto, el "*tiempo imaginario*" se interpreta de manera más plausible como una invención matemática. **Barrow** observa,

> *Los físicos a menudo han llevado a cabo este procedimiento de "cambiar el tiempo en el espacio" como un truco útil para hacer ciertos problemas en la mecánica cuántica ordinaria, aunque no imaginaron que el tiempo era realmente como el espacio. Al final del cálculo, vuelven a la interpretación habitual de que hay una dimensión de tiempo y tres. . . dimensiones de. . . espacio.*

Hawking simplemente se niega a reconvertir a números reales. Si lo hacemos, entonces la singularidad reaparece. **Hawking** admite: "*Solo si pudiéramos imaginar el universo en términos de tiempo imaginario, no habría singularidades… Sin embargo, cuando uno regresa al tiempo real en el que vivimos, todavía parece haber singularidades*". El modelo de **Hawking** es, por lo tanto, una forma de redescribir un universo con un singular punto de partida de tal manera que esa singularidad se transforma; pero tal redescripción no es de carácter realista.

Vilenkin reconoce el uso del tiempo imaginario como una mera "*conveniencia computacional*" sin significado ontológico. Sorprendentemente, **Hawking** lo hace en otros contextos. Esto impide que sus modelos sean interpretados de manera realista como relatos del origen del universo espacio-tiempo en una existencia intemporal cuatro espacios. Más bien, sus teorías son formas de modelar el comienzo real del universo *ex nihilo* de tal manera que no involucren una singularidad. Lo que trajo el universo a la existencia permanece sin explicación en tales cuentas.

Escenarios de Cuerdas

Finalmente llegamos al extremo de la especulación cosmológica: **la cosmología de cuerdas**. Estos escenarios se basan en una alternativa al modelo quark estándar de la física de partículas elementales. La llamada **teoría de cuerdas** (o teoría M) concibe los bloques de construcción fundamentales de la materia a ser, no partículas como los quarks, sino cadenas de energía unidimensionales, vibrantes y diminutas. La **teoría de cuerdas** es tan complicada y embrionaria en su desarrollo que todas sus ecuaciones aún no han sido declaradas, mucho menos resueltas. Pero eso no ha impedido que algunos cosmólogos intenten imaginar escenarios cosmológicos basados en conceptos de la **teoría de cuerdas** para tratar de evitar el comienzo predicho por la cosmología habitual del **Big Bang**.

Se han propuesto dos tipos de escenarios. El **primero** de ellos es el **Escenario Pre-Big Bang** defendido por los físicos italianos **Gabriele Veneziano** y **Maurizio Gasperini**. Ellos conciben el **Big Bang** como el evento de transición entre una fase de contracción cronológicamente anterior al **Big Bang** y la fase de expansión observada después de él. Tal rebote se postula sobre la base de límites que el tamaño y las simetrías de las cadenas establecen para el aumento en cantidades como la curvatura del espacio-tiempo, la densidad, la temperatura, y así sucesivamente. Antes del **Big Bang**, se formó un agujero negro en el espacio de vacío estático eternamente preexistente y colapsó hasta los valores máximos permitidos de tales cantidades antes de rebotar en la expansión actual observada hoy (figura 3.8).

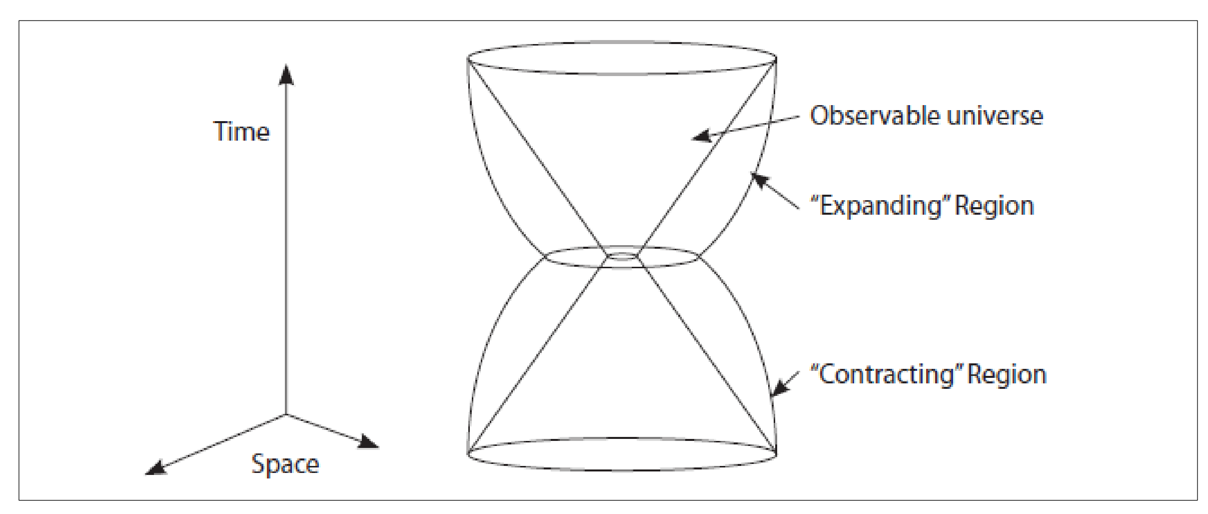


Fig. 3.8: Escenario Pre-Big Bang. Nuestro universo observable es el resultado del rebote del colapso de un agujero negro en un espacio de vacío preexistente más amplio.

El escenario difiere de los antiguos modelos oscilantes en que la contracción previa se concibe para que tenga lugar dentro de un espacio estático más amplio y proceda desde el infinito. Si la expansión continuará para siempre, entonces la contracción ha durado para siempre. Cuanto más se retrocede hacia el pasado infinito, menos denso se vuelve el universo, cuando uno se acerca a un límite en el pasado infinito de un universo casi vacío que consiste en un gas ultrafino de radiación y materia. A medida que uno avanza en el tiempo, el contenido material de varias regiones del espacio comienza a colapsar en agujeros negros. Pero en lugar de colapsar en singularidades, estos agujeros negros alcanzan un máximo de curvatura, densidad, etc., antes de rebotar en las fases de expansión. Nuestro universo es solo una de estas regiones de colapso y rebote dentro del universo más amplio. Por lo tanto, se evita un comienzo absoluto del universo.

Aunque el Escenario **Pre-Big Bang** se basa en una teoría inexistente y está plagado de problemas sobre cómo unirse a las fases antes y después de **Big Bang** en conjunto, estos problemas puramente físicos palidecen en comparación con las profundas dificultades conceptuales que asisten a tal guión. Al igual que los antiguos **Modelos de Fluctuación al Vacío,** el **Escenario Pre-Big Bang** postula un espacio eterno y estático en el que nuestro universo observable se origina a través de un evento del **Big Bang** hace un tiempo finito. Pero dado que hay una probabilidad positiva de que se forme un agujero negro en cualquier parcela de espacio preexistente, tal evento, dado un tiempo pasado infinito, habría ocurrido infinitamente hace mucho tiempo, lo cual es inconsistente con la edad finita de nuestro universo observable. Además, todos los agujeros negros previos al **Big Bang** debieron haberse fundido en un tiempo infinito en un agujero negro masivo coextensivo con el universo, por lo que el universo posterior al **Big Bang** debería observarse como infinitamente antiguo. De forma similar, un universo tan amplio y estático, si es un sistema cerrado, debería, dado un tiempo pasado infinito, haber llegado ya a un estado de equilibrio termodinámico, en contradicción con el desequilibrio observado (más sobre esto en la continuación). En sus esfuerzos por explicar el origen del universo observable desde una condición previa al **Big Bang**, **Gasperini y Veneziano** han estado particularmente atentos a los problemas que surgen de su suposición de un espacio más amplio y eternamente preexistente. Lo que han hecho, en efecto, es tratar el pasado como un proceso potencialmente infinito que se acerca a un límite

infinitamente distante, más que como una secuencia infinita de eventos que no tienen principio sino un fin en el presente.

El más famoso de los escenarios de cuerdas ha sido el llamado **Ekpyrotic Scenario** defendido por **Paul Steinhardt**. En la revisión más reciente, el **Cyclic Ekpyrotic Scenario**, se nos pide que imaginemos dos membranas tridimensionales (o "branas" para abreviar) existiendo en un espacio-tiempo de cinco dimensiones (figura 3.9). Una de estas branas es nuestro universo. Se dice que estas dos branas están en un ciclo eterno en el que se aproximan, colisionan y retroceden una contra otra. Es la colisión de la otra brana con la nuestra que causa la expansión de nuestro universo. Con cada colisión, la expansión se renueva. Se dice que las ondas en las branas explican la estructura a gran escala de nuestro universo tridimensional. Por lo tanto, a pesar de que nuestro universo se está expandiendo, nunca tuvo un comienzo.

Nuevamente, completamente aparte de su naturaleza especulativa, el **Escenario Ekpirótico** ha estado plagado de problemas. Pero deje que eso pase. Quizás todos estos problemas se puedan resolver de alguna manera. El punto más importante es que resulta que, al igual que el **Modelo inflacionario caótico**, el **Escenario ekpirótico cíclico** no puede ser eterno en el pasado. Con la formulación de su teorema más fuerte, **Borde, Guth y Vilenkin** fueron capaces de generalizar sus resultados anteriores en modelos inflacionarios de tal manera que extendieran su conclusión a otros modelos. De hecho, el nuevo teorema implica que cualquier universo que en promedio se haya expandido globalmente a una tasa positiva es geodésicamente incompleto en el pasado y, por lo tanto, tiene un límite pasado. En concreto, señalan, "*Nuestro argumento puede extenderse sin rodeos a la cosmología en dimensiones más altas*", específicamente brana-cosmología como **Steinhardt's**. Según **Vilenkin**, "*Se desprende de nuestro teorema de que el universo es cíclico pasado incompleta*", que consiste en por ejemplo, la necesidad de una singularidad inicial no ha sido eliminada. Por lo tanto, tal universo no puede ser pasado-eterno. **Steinhardt** mismo ha llegado a reconocer esta implicación del teorema para **Escenarios ekpiróticos** y ahora reconoce que en su escenario el universo tiene un límite pasado en algún punto del pasado métricamente finito.

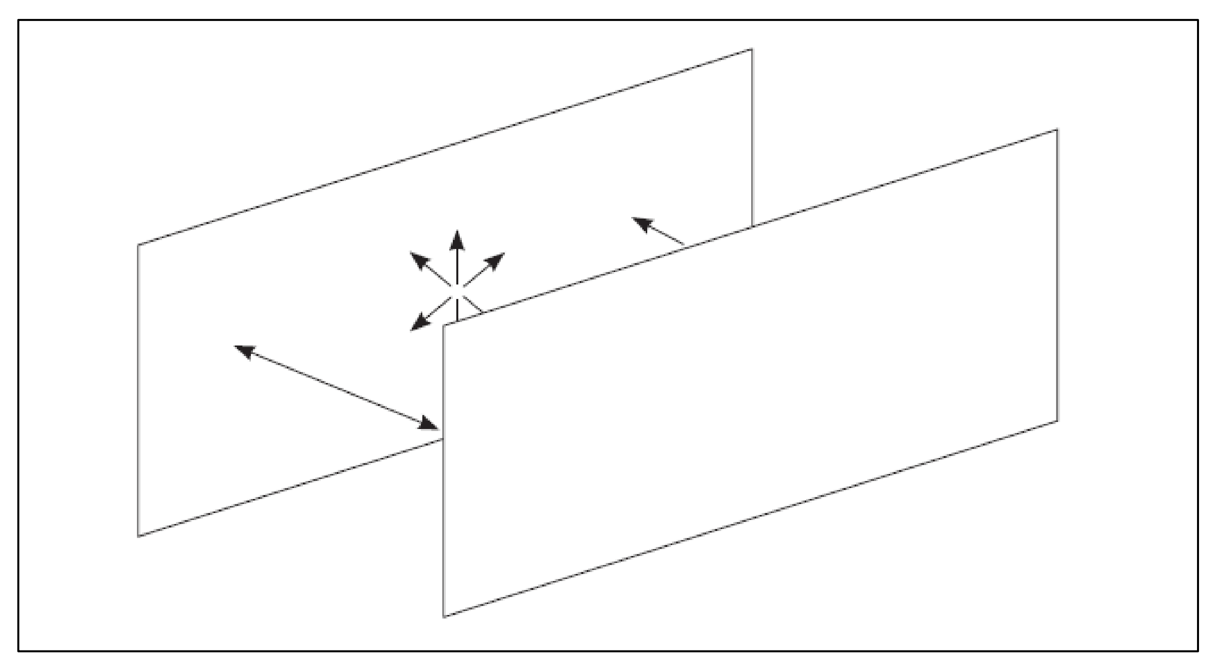


Fig. 3.9: Escenario Ekpirótico Cíclico. Dos membranas tridimensionales en un ciclo eterno de aproximación, colisión y retroceso. Con cada colisión, la expansión de nuestro universo se revitaliza.

Resumen

La historia de la cosmogonía del siglo XX ha sido, en cierto sentido, una serie de intentos fallidos de elaborar modelos aceptables no estándar del universo en expansión, de tal forma que se evite el comienzo absoluto predicho por el **Modelo Estándar**. Este desfile de fallas puede ser confuso para el profano, lo que le lleva a deducir erróneamente que el campo de la cosmología está en constante cambio, a medida que nuevas teorías del origen del universo van y vienen continuamente, sin ningún resultado asegurado. De hecho, la predicción del **Modelo Estándar** de un comienzo absoluto ha persistido a través de un siglo de asombroso progreso en la cosmología teórica y observacional y sobrevivió a una avalancha de teorías alternativas. Con cada falla sucesiva de las teorías cosmogónicas alternativas para evitar el comienzo absoluto del universo predicho por el **Modelo Estándar,** esa predicción ha sido corroborada. Se puede decir con confianza que ningún modelo cosmogónico ha sido verificado repetidamente en sus predicciones y corroborado por los intentos de su falsificación, o tan concordante con los descubrimientos empíricos y tan filosóficamente coherente, como el **Modelo Estándar del Big Bang**.

Parece que se llegó a una especie de línea divisoria en 2003 con la formulación de **Borde y Guth y Vilenkin** de su teorema que establece que cualquier universo que en promedio sobre su historia pasada haya estado en un estado de expansión cósmica no puede ser eterno en el pasado sino que debe tener un límite de espacio-tiempo. Los teóricos que pretenden evitar el comienzo absoluto del universo siempre podrían refugiarse previamente en el período anterior al tiempo de **Planck**, una época tan poco comprendida que un comentarista la ha comparado con las regiones en los mapas de los antiguos cartógrafos marcados "!*Aquí hay dragones*!"- se puede llenar con todo tipo de quimeras. Pero el teorema de **Borde-Guth-Vilenkin** no depende de ninguna descripción física particular del universo antes del tiempo de Planck, sino que se basa en un razonamiento físico engañosamente simple que se mantendrá

independientemente de nuestra incertidumbre con respecto a esa época. Sin ayuda desciende los intentos más importantes de evitar el comienzo absoluto del universo, especialmente el querido de los cosmólogos actuales, el eterno multiverso inflacionario. **Vilenkin** no da golpes: "*Se dice que un argumento es lo que convence a los hombres razonables y una prueba es lo que se necesita para convencer incluso a un hombre irrazonable. Con la prueba ahora en su lugar, los cosmólogos ya no pueden esconderse detrás de la posibilidad de un universo pasado-eterno. No hay escapatoria, tienen que enfrentar el problema de un comienzo cósmico*".

Por supuesto, en vista de los problemas metafísicos planteados por la perspectiva de un comienzo del universo, podemos estar seguros de que la búsqueda para evitar el comienzo absoluto predicho por el **Modelo Estándar** continuará sin disminuir. Tales esfuerzos deben ser alentados, y no tenemos ninguna razón para pensar que tales intentos de falsificación de la predicción del **Modelo Estándar** resultarán en algo más que la corroboración adicional de su predicción de un comienzo. Si bien la evidencia científica es siempre provisional, puede haber pocas dudas en este caso donde la evidencia apunta.

Argumentos Científicos

(4) Las Propiedades Termodinámicas del Universo

Como si esto no fuera suficiente, hay una segunda confirmación científica para el comienzo del universo, la evidencia de la termodinámica. De acuerdo con la segunda ley de la termodinámica, los procesos que tienen lugar en un sistema cerrado siempre tienden hacia un estado de equilibrio. En otras palabras, a menos que la energía se alimente constantemente en un sistema, los procesos en el sistema tenderán a agotarse y desaparecerán. Por ejemplo, si tuviera una botella que estuviera aspirada y sellada adentro, y le introduje algunas moléculas de gas, el gas se extendería uniformemente dentro de la botella. Es prácticamente imposible que las moléculas retrocedan, por ejemplo, en una esquina de la botella. Es por eso que cuando entras en una habitación, el aire de la habitación nunca se separa repentinamente en oxígeno en un extremo y nitrógeno en el otro. También es por eso que cuando entras a tu baño puedes estar seguro de que será una temperatura pareja en lugar de sólido congelado en un extremo y ebullición en el otro. Está claro que la vida no sería posible en un mundo en el que la segunda ley de la termodinámica no fuera válida.

Implicaciones Cosmológicas de la Segunda Ley

Ahora nuestro interés en la ley es lo que sucede cuando se aplica al universo como un todo. Porque el universo es, en la visión atea, un gigantesco sistema cerrado, ya que es todo lo que existe y no hay nada fuera de él. Ya en el siglo XIX, los científicos se dieron cuenta de que la aplicación de la segunda ley al universo en su conjunto implicaba una sombría conclusión escatológica: con el tiempo suficiente, el universo finalmente llegaría a un estado de equilibrio y sufriría la "*muerte por calor*". El universo alcanza este estado, no hay más cambios posibles. El universo está muerto.

Pero esta proyección aparentemente firme planteó una pregunta aún más profunda: si, dado el tiempo suficiente, el universo sufrirá la muerte por calor, entonces ¿por qué, si ha existido para siempre, no está ahora en un estado de muerte por calor? Si en un período de tiempo finito el universo inevitablemente llegará al equilibrio, del cual no es físicamente posible un cambio adicional significativo, entonces ya debería estar en equilibrio, si ha existido por tiempo infinito. Como un reloj que hace tic-tac, ya debería haberse agotado. Dado que aún no se ha agotado, esto implica, en palabras de **Richard Schlegel**, que "*de alguna manera el universo debe haber sido liquidado*".

El físico alemán del siglo XIX **Ludwig Boltzmann** ofreció una hipótesis arriesgada para explicar por qué no encontramos el universo en un estado de muerte por calor o equilibrio termodinámico. **Boltzmann** planteó la hipótesis de que el universo como un todo, de hecho, existe en un estado de equilibrio, pero que con el tiempo las fluctuaciones en el nivel de energía ocurren aquí y allá en todo el universo, de modo que por casualidad solo habrá regiones aisladas donde existe desequilibrio. **Boltzmann** se refirió a estas regiones aisladas como "*mundos*". No debería sorprendernos ver nuestro mundo en un estado de desequilibrio altamente improbable, sostuvo, ya que en el conjunto de todos los mundos deben existir por casualidad ciertos mundos en desequilibrio, y el nuestro solo pasa a ser uno de estos.

El problema con la hipótesis de **Boltzmann** era que si nuestro mundo no fuera más que una fluctuación en un mar de energía difusa, entonces es abrumadoramente más probable que observemos una región de desequilibrio mucho más pequeña que la nuestra. Para que existamos, una fluctuación más pequeña habría sido suficiente y es mucho más probable que una tan grande como el universo observable. Además, incluso una fluctuación colosal que produjo nuestro mundo instantáneamente por un accidente enorme es inestimablemente más probable que un declive progresivo de la entropía durante miles de millones de años para dar forma al mundo que vemos. De hecho, la hipótesis de **Boltzmann**, si se adopta, nos obligaría a considerar el pasado como ilusorio, todo lo que tiene la mera apariencia de la edad, y las estrellas y los planetas como ilusorios, simples "*imágenes*" por así decirlo, ya que ese tipo de mundo es enormemente más probable dado un estado de equilibrio general que un mundo con eventos genuinos, temporalmente y espacialmente distantes. Por lo tanto, la comunidad científica ha rechazado universalmente la hipótesis de **Boltzmann**, y se considera que el desequilibrio actual es simplemente el resultado de la condición de baja entropía inicial que se obtiene misteriosamente al comienzo del universo.

Escenarios Escatológicos

El advenimiento de la teoría de la relatividad y su aplicación a la cosmología alteraron la forma del escenario escatológico predicho sobre la base de la segunda ley de la termodinámica, pero no afectaron materialmente la cuestión fundamental. Suponiendo que no hay una constante cosmológica positiva que alimente la expansión del universo, esa expansión se desacelerará con el tiempo. Dos escenarios escatológicos radicalmente diferentes se presentan entonces. Si la densidad del universo excede un cierto valor crítico, entonces el tirón interno de la propia gravedad del universo finalmente vencerá la fuerza de la expansión y el universo colapsará sobre sí mismo en un ardiente **Big Crunch**. **Beatrice Tinsley** describió tal escenario:

> *Si la densidad promedio de la materia en el universo es lo suficientemente grande, la atracción gravitacional mutua entre los cuerpos finalmente retrasará la expansión. El universo se contraerá y colapsará en una bola de fuego. No hay un mecanismo físico conocido que pueda revertir una gran crisis catastrófica. Aparentemente, si el universo se vuelve lo suficientemente denso, es para una muerte caliente.*

Si el universo está predestinado a una contracción, a medida que se contrae, las estrellas obtienen energía, lo que hace que se quemen más rápidamente y finalmente exploten o se evaporen. A medida que todo en el universo se vuelve más cercano, los agujeros negros comienzan a devorar todo lo que los rodea y eventualmente comienzan a unirse. Con el tiempo, "*todos los agujeros negros finalmente se unen en un gran agujero negro que es coextensivo con el universo*", de donde el universo nunca volverá a

emerger. No hay física conocida que permita que el universo rebote a una nueva expansión antes de una singularidad final o pase a través de la singularidad a un estado posterior.

Por otro lado, si la densidad del universo es igual o menor que el valor crítico, entonces la gravedad no superará la fuerza de la expansión y el universo se expandirá para siempre a un ritmo progresivamente más lento. **Tinsley** describió el destino de este universo:

> *Si el universo tiene una baja densidad, su muerte será fría. Se expandirá para siempre a un ritmo cada vez más lento. Las galaxias convertirán todo su gas en estrellas y las estrellas se apagarán. Nuestro propio sol se convertirá en un resfriado y muerto resto, flotando entre los cadáveres de otras estrellas en una vía láctea cada vez más aislada.*

A los 10^{30} años, el universo consistirá en 90 por ciento de estrellas muertas, 9 por ciento de agujeros negros supermasivos formados por el colapso de las galaxias y 1 por ciento de materia atómica, principalmente hidrógeno. La física elemental de partículas sugiere que después de eso los protones se descompondrán en electrones y positrones, de modo que el espacio se llenará con un gas enrarecido tan delgado que la distancia entre un electrón y un positrón será aproximadamente del tamaño de la presente galaxia. En 10^{100} años, el comienzo de la llamada **Era Oscura**, algunos científicos creen que los agujeros negros se disiparán por un extraño efecto predicho por la mecánica cuántica. La masa y la energía asociadas con un agujero negro distorsionan tanto el espacio que se dice que crean un "*túnel*" u "*agujero de gusano*" a través del cual la masa y la energía se expulsan en otra región del espacio. A medida que la masa de un agujero negro disminuye, su pérdida de energía se acelera, por lo que eventualmente se disipa en radiación y partículas elementales. Finalmente, todos los agujeros negros se evaporarán por completo y toda la materia del universo en constante expansión se reducirá a un gas delgado de partículas elementales y radiación. Debido a que el volumen de espacio aumenta constantemente, el universo nunca llegará al equilibrio, ya que siempre hay más espacio para la producción de entropía. No obstante, el universo se volverá cada vez más frío, oscuro, diluido y muerto.

Descubrimientos muy recientes proporcionan una fuerte evidencia de que efectivamente hay una constante cosmológica positiva que causa que la expansión cósmica se acelere en vez de desacelerar. Paradójicamente, dado que el volumen del espacio aumenta exponencialmente, permitiendo un mayor espacio para una mayor producción de entropía, el universo en realidad se aleja más y más de un estado de equilibrio a medida que transcurre el tiempo. Pero la aceleración no hace más que apresurar la desintegración del cosmos en parcelas materiales cada vez más aisladas que ya no están causalmente conectadas con remanentes aislados del universo en expansión. Cada uno de estos parches enfrenta, a su vez, la extinción termodinámica. Por lo tanto, el sombrío futuro previsto sobre la base de la segunda ley permanece fundamentalmente inalterado.

Por lo tanto, la misma pregunta aguda planteada por la física clásica persiste: ¿por qué, si el universo ha existido para siempre, no está ahora en un estado frío, oscuro, diluido y sin vida? En contraste con sus antepasados del siglo **XIX**, los físicos contemporáneos han llegado a cuestionar la suposición implícita de que el universo es eterno. **Davies** informa,

> *Hoy en día, pocos cosmólogos dudan de que el universo, al menos tal como lo conocemos, haya tenido un origen en un momento finito en el pasado. La alternativa -que el universo siempre ha*

existido de una forma u otra- se encuentra con una paradoja bastante básica. El sol y las estrellas no pueden seguir ardiendo para siempre: tarde o temprano se quedarán sin combustible y morirán.

Lo mismo es cierto para todos los procesos físicos irreversibles; el stock de energía disponible en el universo para manejarlos es finito y no puede durar por la eternidad. Este es un ejemplo de la llamada segunda ley de la termodinámica, que, aplicada a todo el cosmos, predice que está estancada en un deslizamiento unidireccional de degeneración y decadencia hacia un estado final de máxima entropía o desorden. Como este estado final aún no se ha alcanzado, se deduce que el universo no puede haber existido por un tiempo infinito.

Davies concluye: "*El universo no puede haber existido para siempre. Sabemos que debe haber habido un comienzo absoluto hace un tiempo finito*".

Modelos Oscilantes

Durante las décadas de 1960 y 1970, algunos científicos intentaron escapar de esta conclusión argumentando que el universo oscila dentro y fuera de la eternidad, por lo que nunca alcanza un estado final de equilibrio (figura 3.4). Pero, aparte de las dificultades mencionadas anteriormente, el hecho es que las propiedades termodinámicas de los modelos oscilantes implican el comienzo mismo del universo que sus defensores trataron de evitar. La entropía se conserva de ciclo a ciclo en tales modelos, lo que tiene el efecto de generar oscilaciones más grandes y más largas con cada ciclo sucesivo (figura 3.10).

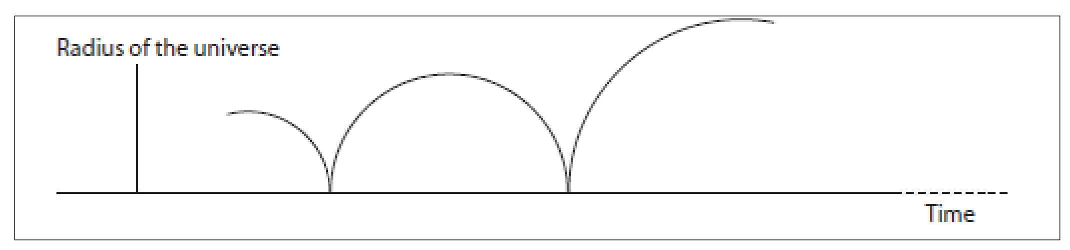


Fig. 3.10: Modelo oscilante con aumento de entropía. Debido a la conservación de la entropía, cada oscilación sucesiva tiene un radio mayor y un tiempo de expansión más largo.

Por lo tanto, si uno rastrea las expansiones en el tiempo, se volverían cada vez más pequeñas y más pequeñas. Un equipo científico explica: "*El efecto de la producción de entropía será aumentar la escala cósmica, de ciclo a ciclo. . . . Por lo tanto, mirando hacia atrás en el tiempo, cada ciclo generaba menos entropía, tenía un ciclo de tiempo más pequeño y tenía un factor de expansión de ciclo más pequeño que [sic] el ciclo que lo seguía*". Por lo tanto, en palabras de otro equipo científico, "*El modelo multiciclo tiene un futuro infinito, pero solo un pasado finito*". De hecho, el astrónomo **Joseph Silk** estima, en base al nivel actual de entropía en el universo, que no podría haber pasado por más de 100 oscilaciones previas.

Incluso si se evitara esta dificultad, un universo que oscila desde la eternidad pasada requeriría un ajuste infinitamente preciso de las condiciones iniciales para persistir a través de un número infinito de rebotes sucesivos. Un universo que rebota desde una única contracción infinitamente larga es, si la entropía aumenta durante la fase de contracción, incompatible con la condición inicial de baja entropía de nuestra fase de expansión. Postular una disminución de la entropía durante la fase de contracción para escapar de este problema violaría la segunda ley. En cualquier caso, tal universo implica un ajuste radical de un tipo muy especial, ya que las condiciones iniciales deben establecerse en -∞ en el pasado.

Universos Bebes

¿Hay alguna otra forma plausible de aferrarse a la eternidad del pasado frente al estado de desequilibrio del universo? Las especulaciones flotaron en las discusiones escatológicas sobre los futuros "**universos bebés**" de nuestro universo en desarrollo. Se ha conjeturado que los agujeros negros pueden ser portales de agujeros de gusanos a través de los cuales las burbujas de energía falsa de vacío pueden crear nuevos universos bebés en expansión, cuyos cordones umbilicales a nuestro el universo puede finalmente romperse a medida que los agujeros de gusano se cierran, dejando al universo del bebé como un espacio-tiempo que existe independientemente (figura 3.11). Tal vez podamos imaginar que nuestro universo observable es solo uno de los descendientes recién nacidos de un universo infinitamente antiguo y preexistente.

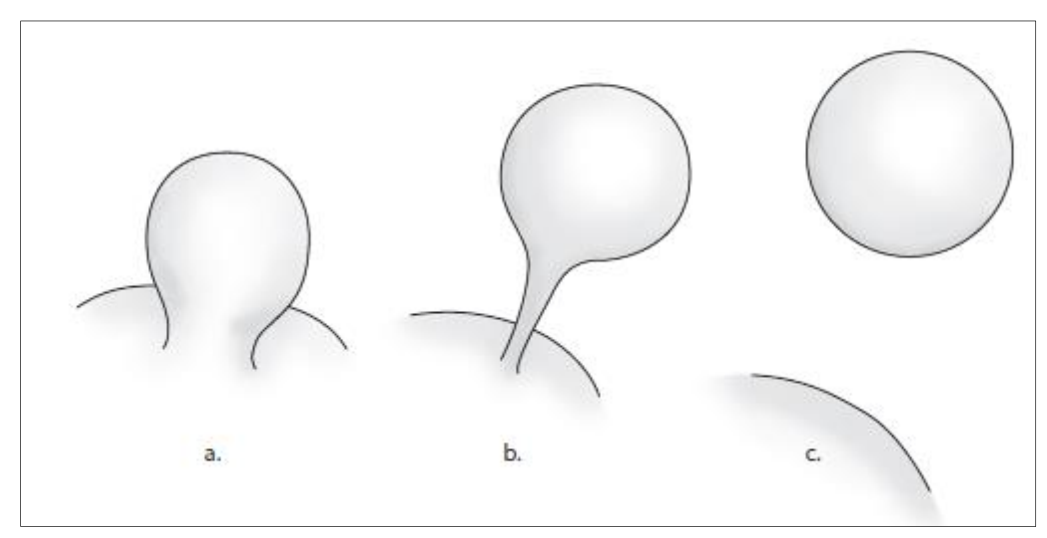


Fig. 3.11. Nacimiento de un universo de bebé. Un universo bebé engendrado desde su universo madre eventualmente se convierte en un espacio-tiempo desconectado y causalmente aislado.

La conjetura de los futuros descendientes de nuestro universo mediante dicho mecanismo fue el tema de una apuesta entre **Stephen Hawking** y **James Preskill**, que **Hawking** en 2004 finalmente admitió, en un evento muy publicitado en la prensa, que había perdido. La conjetura requeriría que la información encerrada en un agujero negro pudiera perderse para siempre al escapar a otro universo. Uno de los últimos **holdouts**, **Hawking** finalmente llegó a un acuerdo en que la teoría cuántica requiere que la información se conserve en la formación de agujeros negros y la evaporación. ¿Las implicaciones? "*No hay un universo bebé que se bifurque, como alguna vez pensé. La información permanece firmemente en nuestro universo. Lamento defraudar a los fanáticos de la ciencia ficción, pero si se preserva la información, no hay posibilidad de utilizar los agujeros negros para viajar a otros universos*". Incluso si **Hawking** hubiera ganado la apuesta, ¿podría un escenario escatológico ser extrapolado con éxito en el pasado, de tal manera que nuestro universo sea uno de los universos bebés engendrados por el universo madre o por una serie infinita de antepasados? Parece que no, ya que mientras esos universos bebés aparecen como agujeros negros para los observadores en el universo de la madre, un observador en el universo del bebé mismo verá el **Big Bang** como un agujero blanco arrojando energía. Pero esto contrasta fuertemente con nuestra observación del **Big Bang** como un evento de baja entropía con una estructura geométrica altamente restringida.

Multiverso Inflacionario

La **teoría inflacionaria** ha sido explotada por algunos teóricos en un intento de revivir la explicación de **Boltzmann** de por qué nos encontramos en un universo termodinámicamente capaz de sostener a los observadores. La pregunta aquí, en palabras de **Dyson, Kleban y Susskind**, es "*si el universo puede ser una fluctuación natural, o debe ser debido a un agente externo que inicia el sistema en un estado específico de baja entropía*". De acuerdo con la **teoría inflacionaria** genérica, nuestro universo existe en un verdadero estado de vacío con una densidad de energía que es casi cero; pero antes existía en un estado de vacío falso con una densidad de energía muy alta. Si hipotetizamos que las condiciones que determinan la densidad de energía y la evolución del estado de falso vacío son correctas, entonces el falso vacío se expandirá tan rápidamente que, a medida que se deshace en burbujas de verdadero vacío, los "***universos burbuja***" se formaron en este mar de **El falso vacío**, aunque se expanda a un ritmo enorme, no podrá mantenerse al ritmo de la expansión del falso vacío y, por lo tanto, se encontrará cada vez más separado con el tiempo (figura 3.12).

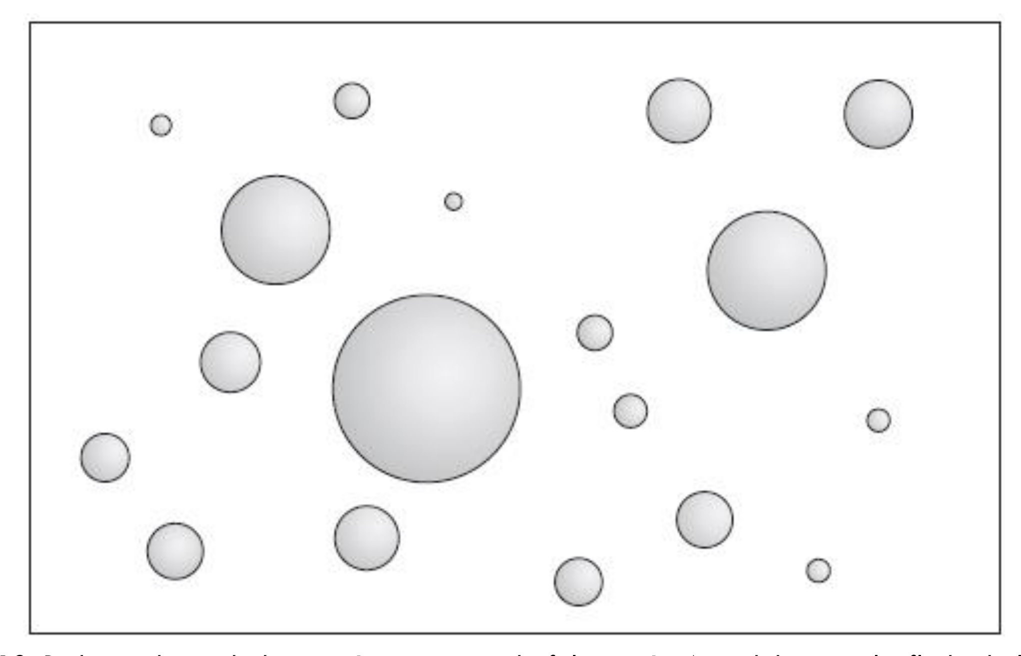


Fig. 3.12. Burbujas de verdadero vacío en un mar de falso vacío. A medida que el inflado de la falsa depresión se desintegra, se forman burbujas de vacío verdadero en el falso vacío, cada una de las cuales constituye un universo en expansión. Aunque se expanden rápidamente, las burbujas no se fusionarán porque el falso vacío continúa expandiéndose a un ritmo aún más rápido.

Además, cada burbuja se subdivide en dominios delimitados por horizontes de eventos, cada dominio constituye un universo observable. Los observadores internos a tal universo observarán que es abierto e infinito, aunque externamente el universo burbuja es finito y geométricamente cerrado. A pesar del hecho de que el multiverso es en sí mismo finito y geométricamente cerrado, el falso vacío, de acuerdo con la teoría, continuará expandiéndose para siempre. Nuevas burbujas de verdadero vacío continuarán formándose en las brechas entre los universos burbuja y se convertirán en mundos aislados.

La solución propuesta para el problema, entonces, es esencialmente la misma que la de **Boltzmann**. Entre la infinidad de mundos generados por la inflación, habrá algunos mundos que están en un estado de

desequilibrio termodinámico, y solo esos mundos pueden apoyar a los observadores. Por lo tanto, no es sorprendente que encontremos el mundo en un estado de desequilibrio, ya que ese es el único tipo de mundo que podríamos observar.

Pero luego la solución propuesta está plagada de la misma falla que la hipótesis de **Boltzmann**. En un multiverso de vacío eternamente inflado, la mayor parte del volumen estará ocupado por estados desordenados de alta entropía incapaces de apoyar a los observadores. Hay dos formas en que los estados observables pueden existir: **primero**, al ser parte de un mundo relativamente joven, de baja entropía, o, **segundo**, al ser una fluctuación térmica en un mundo de alta entropía. A pesar de que los universos jóvenes están nucleando constantemente desde el falso vacío, sus volúmenes serán pequeños en comparación con las burbujas más antiguas. Por lo tanto, los estados desordenados serán predominantemente predominantes. Eso implica que es mucho más probable que los observadores sean el resultado de fluctuaciones térmicas que el resultado de condiciones jóvenes de baja entropía.

Pero luego surge la objeción de que es incomprensiblemente más probable que surja una región de desequilibrio mucho más pequeña a través de una fluctuación que una región tan grande como nuestro universo observable. **Roger Penrose** calcula que las probabilidades de que nuestra condición de baja entropía inicial del universo entre en existencia son del orden de una parte en $10^{10^{(123)}}$. Comenta: "*No puedo recordar haber visto nada más en física cuya precisión se sabe que se aproxima, incluso remotamente, una figura como una parte en* $10^{10^{(123)}}$". Por el contrario, las probabilidades de que nuestro sistema solar se forme instantáneamente por colisiones aleatorias de partículas es aproximadamente $1:10^{10^{(60)}}$, una gran cantidad, pero inconcebiblemente más pequeña que $10^{10^{(123)}}$. (En comparación, **Penrose** lo llama "*alimentación completa de pollos*"). Así, en el multiverso de mundos, los estados observables que involucran una condición de baja entropía inicial serán una fracción incomprensiblemente pequeña de todos los estados observables que existen. Si solo somos un miembro aleatorio de un conjunto de mundos, deberíamos estar observando un mundo más pequeño.

Adoptar la hipótesis del multiverso para explicar nuestras observaciones ordenadas resultaría una vez más en un extraño tipo de ilusionismo. Sería abrumadoramente más probable que no haya realmente un universo vasto y ordenado, a pesar de nuestras observaciones; es todo una ilusión. De hecho, el estado más probable que es adecuado para sustentar nuestras observaciones ordenadas es un "*universo*" aún más pequeño que consiste en un solo cerebro que aparece fuera del trastorno a través de una fluctuación térmica. ¡Con toda probabilidad, entonces, usted solo existe, y todo lo que observa a su alrededor, incluso su cuerpo físico, es ilusorio! Algunos cosmólogos, en un lenguaje melodramático que recuerda a las películas de terror de grado B de la década de 1950, denominaron este problema "*la invasión del cerebro de **Boltzmann***". Los **cerebros de Boltzmann** son mucho más abundantes en el conjunto de universos que los observadores ordinarios y, por lo tanto, cada uno de nosotros debería pensar que él mismo es un cerebro **Boltzmann** si cree que el universo no es más que un miembro de un conjunto de mundos. Dado que parece una locura, ese hecho refuta firmemente la hipótesis de que existe un multiverso lo suficientemente grande y antiguo como para haber desarrollado el volumen suficiente para dar cuenta de nuestra condición de baja entropía que aparece por casualidad.

Uno podría tratar de evitar el problema sosteniendo que ningún universo burbuja eternamente se infla, de modo que lo que un teórico llama "*observadores respetables y ordinarios como nosotros*" domina en promedio. Pero como **Bousso y Freivogel** protestan, "*Tal conclusión sería impactante y está en desacuerdo*

con nuestra comprensión actual, obviamente cruda, del paisaje de cuerdas". Por lo tanto, aconsejan que evitemos el problema evitando el "*punto de vista global*" a favor de una imagen puramente local de nuestro "*diamante causal*", es decir, el parche de espacio-tiempo que un observador puede influir causalmente y ser influenciado por él. "*En la imagen local, el diamante causal es todo lo que hay. Nadie puede ir y sondear las regiones exponencialmente grandes supuestamente creadas por la expansión cosmológica, por lo que no las consideramos parte de la realidad*". Considerada como una metafísica seria, solo se puede considerar esta propuesta como un escandaloso ejemplo de verificacionismo en trabajo. Nuestra incapacidad para sondear áreas fuera de nuestro diamante causal no da absolutamente ninguna garantía para pensar que estas regiones son irreales y, por lo tanto, cósmicamente irrelevantes. Además, considerar el universo más amplio como literalmente irreal sería abandonar la hipótesis del multiverso, de modo que estamos de vuelta ¡donde comenzamos tratando de explicar nuestro desequilibrio observado!

Por el contrario, si postulamos la finitud del tiempo y el espacio pasados, tales problemas se evitan. La razón para el estado de desequilibrio observado es que el espacio-tiempo tuvo un comienzo absoluto en una condición de baja entropía hace un tiempo finito y está en camino hacia estados de un desorden creciente

En cualquier caso, ahora se reconoce ampliamente que un universo inflacionario eterno en el futuro, que constituye la condición *sine qua non* para la propuesta del multiverso, no puede ser eterno pasado. **Linde**, como recordará, una vez propuso que un modelo del universo que se infla eternamente hacia el futuro también podría extenderse infinitamente al pasado, pero el teorema de **Borde-Guth-Vilenkin** cerró la puerta a esa posibilidad. El intento de revivir la hipótesis de **Boltzmann** se basa así en un mecanismo que requiere la finitud del pasado y, por lo tanto, un comienzo de tiempo y espacio.

Resumen

La termodinámica implica que el universo tuvo un comienzo. En cierto sentido, la evidencia de la termodinámica es aún más impresionante que la evidencia provista por la expansión del universo. Mientras que una descripción física precisa del universo antes del tiempo de **Planck** permanezca y tal vez siempre permanezca desconocida, dando cabida a especulaciones dirigidas a evitar el origen del tiempo y el espacio implicados por el cosmos en expansión, ninguna incertidumbre asiste a las leyes de la termodinámica y su aplicación. De hecho, la termodinámica está tan bien establecida que este campo es prácticamente una ciencia cerrada. Aunque no nos guste, concluye **Davies**, debemos decir, sobre la base de las propiedades termodinámicas del universo, que la energía del universo de alguna manera simplemente "*se puso*" en "*en la creación como condición inicial*". Antes de la creación, dice **Davies**, el universo simplemente no existía.

El Universo Tiene una Causa

Sobre la base de los cuatro argumentos para la finitud del pasado, tenemos buenas bases para afirmar la segunda premisa del argumento **cosmológico kalām**, que el universo comenzó a existir. Desde la primera premisa -que todo lo que comienza a existir tiene una causa- y la segunda premisa, se deduce lógicamente que el universo tiene una causa. Esta conclusión debería escalonarnos para llenarnos de asombro, ya que significa que el universo fue creado por algo que es más grande que el más allá.

O lo hace? **Dennett**, como hemos visto, está de acuerdo en que el universo debe tener una causa para su comienzo. Pero, afirma, la causa del universo es ella misma; ¡el universo se hizo realidad! **Dennett** escribe:

> *Lo que necesita explicar su origen es el Universo concreto en sí, y como **Hume**. . . hace mucho tiempo preguntado: ¿por qué no detenerse en el mundo material? Eso. . . realiza una versión del último truco de arranque; se crea ex nihilo. O, en cualquier caso, de algo que es casi indistinguible de la nada en absoluto.*

Aquí, **Dennett** arruina su idea radical al farfullar al final: *tal vez el universo no se creó de la nada sino al menos de algo que casi no se puede distinguir de la nada*. Esta advertencia muestra una falta de apreciación del abismo metafísico entre el ser y la nada. No hay una tercera cosa entre ser y no ser; si existe algo, aunque etéreo, es algo y, por lo tanto, no es nada. Entonces, ¿qué podría ser este algo misterioso? **Dennett** no nos dice. De hecho, parece algo impaciente con la pregunta. Él se queja:

> *Esto lleva en varias direcciones arcanas, a los extraños recintos de la teoría de cuerdas y fluctuaciones probabilísticas y similares, en un extremo, y en ingeniosas minucias sobre el significado de "causa" en el otro. A menos que le gusten las matemáticas y la física teórica, por un lado, o las sutilezas de la lógica escolástica, por el otro, no es probable que encuentre nada de esto convincente, o incluso insondable.*

¡Qué extraño que **Dennett**, que se imagina a sí mismo, a diferencia de los tontos cristianos, entre los "*buenos*", debería acusar a un argumento porque solo atrae a los inquisitivos y los inteligentes! En cualquier caso, el atractivo del argumento es irrelevante; si incluso la queja de **Dennett** era correcta, constituye, en el mejor de los casos, un consejo amistoso y ateo para los creyentes sobre la utilidad limitada del argumento **cosmológico kalām** en el evangelismo. Podemos agradecerle al Profesor **Dennett** por su consejo, al mismo tiempo que exigimos una explicación del origen del universo.

El mejor sentido que puedo darle a la sugerencia de **Dennett** es interpretarlo como un respaldo de un modelo de creación cuántica, tal como lo ofrece su colega de la Universidad de Tufts, **Alexander Vilenkin**. Se recordará que **Vilenkin** iguala el estado inicial del universo explicativamente antes del túnel cuántico con la nada. Desafortunadamente, vimos que esta equivalencia está claramente equivocada (tal vez los giros de **Dennett** traicionan la comprensión de este hecho). Por lo tanto, en el modelo de **Vilenkin** todavía nos quedamos preguntándonos qué causó que el estado inicial del universo se convirtiera en realidad.

La respuesta de **Dennett** es: ¡el universo, en el mejor truco de arranque, se creó a sí mismo! La hipótesis audaz de **Dennett** al menos ayudaría a resolver la objeción de que si algo puede surgir de la nada, entonces se vuelve inexplicable por qué nada y todo no surge de la nada. Desde el punto de vista de **Dennett**, la llegada del universo al ser está causalmente restringida: se crea a sí misma. Por supuesto, eso todavía nos deja preguntándonos por qué otras cosas, por ejemplo, las bicicletas, los perritos calientes y los wombats, no tienen la misma capacidad; pero no importa. Como argumentaba **Aquino**, la autocreación es metafísicamente absurda, ya que para hacerse realidad, el universo ya debería existir. Uno está así atrapado en un círculo vicioso. **Aquino** hizo el punto con respecto a un universo eternamente existente, pero su argumento es aún más contundente con respecto a un universo con un principio. Porque en el último caso el universo debe ser no solo explicativamente anterior a sí mismo, sino incluso, parece,

cronológicamente anterior a sí mismo, que es incoherente. Por lo tanto, la sugerencia imaginativa de **Dennett** es completamente insostenible.

La Naturaleza de la Primera Causa

Por lo tanto, se deduce que el universo tiene una causa externa. El análisis conceptual nos permite recuperar una cantidad de propiedades llamativas que debe poseer un ser tan ultraterrenal. Porque como causa del espacio y el tiempo, esta entidad debe trascender el espacio y el tiempo y existir por tanto atemporal y no espacialmente (al menos sin el universo). Esta causa trascendente debe ser inmutable e inmaterial, ya que la atemporalidad implica inmutabilidad e inmutabilidad implica inmaterialidad. Tal causa debe ser sin comienzo y sin causa, al menos en el sentido de que carece de cualquier condición causal previa, ya que no puede haber una regresión infinita de causas. **La Navaja de Ockham** (el principio que establece que no debemos multiplicar las causas más allá de la necesidad) ralentizará otras causas. Esta entidad debe ser inimaginablemente poderosa, ya que creó el universo sin ninguna causa material.

Finalmente, y lo más notable, una causa tan trascendente se puede considerar plausible como personal. Se pueden dar tres razones para esta conclusión. Primero, como señala **Richard Swinburne**, hay dos tipos de explicación causal: explicaciones científicas en términos de leyes y condiciones iniciales y explicaciones personales en términos de agentes y sus voliciones. Por ejemplo, si entro a la cocina y encuentro el hervidor hirviendo, y le pregunto a **Jan**: "*¿Por qué hierve el hervidor?*", ella podría responder: "*El calor de la llama se lleva a cabo a través del fondo de cobre de la caldera hasta el agua, aumentando la energía cinética de las moléculas de agua, vibran tan violentamente que rompen la tensión superficial del agua y se expulsan en forma de vapor*". O podría decir: "*Me lo puse para hacer una taza de té. ¿Le gustaría un poco?*" El primero proporciona una explicación científica, el segundo una explicación personal. Cada una es una forma de explicación perfectamente legítima; de hecho, en ciertos contextos sería totalmente inapropiado dar uno en lugar de otro. Ahora bien, un primer estado del universo no puede tener una explicación científica, ya que no hay nada antes y, por lo tanto, no puede explicarse en términos de leyes que operan en condiciones iniciales. Solo puede explicarse en términos de un agente y sus voliciones, una explicación personal.

En segundo lugar, la personalidad de la causa del universo está implícita en su intemporalidad e inmaterialidad. Las únicas entidades que conocemos que pueden poseer tales propiedades son mentes u objetos abstractos, como números. Pero los objetos abstractos no se encuentran en relaciones causales. De hecho, su naturaleza acausal es definitiva para los objetos abstractos; es por eso que los llamamos abstractos. Los números, por ejemplo, no pueden causar nada. Por lo tanto, la causa trascendente del origen del universo debe ser del orden de la mente.

Tercero, esta misma conclusión también está implícita en el hecho de que tenemos en este caso el origen de un efecto temporal de una causa atemporal. Concluimos que el comienzo del universo fue el efecto de una primera causa. Por la naturaleza del caso, esa causa no puede tener ningún comienzo de existencia o causa previa. Tampoco puede haber cambios en esta causa, ni en su naturaleza ni en sus operaciones, antes del comienzo del universo. Simplemente existe sin cambios sin comienzo, y hace un tiempo limitado trajo al universo a la existencia. Ahora esto es extremadamente extraño. La causa es, en cierto sentido, eterna y, sin embargo, el efecto que produjo no es eterno, sino que comenzó a existir hace un tiempo finito. ¿Cómo puede ser esto? Si las condiciones necesarias y suficientes para la producción del efecto son

eternas, entonces ¿por qué el efecto no es eterno? ¿Cómo pueden todas las condiciones causales suficientes para la producción del efecto existir incambiablemente y sin embargo el efecto no existe también junto con la causa? ¿Cómo puede existir la causa sin el efecto?

Se podría decir que la causa llegó a existir o cambió de alguna manera justo antes del primer evento. Pero entonces el comienzo o el cambio de la causa sería el primer evento, y debemos preguntar nuevamente por su causa. Y esto no puede continuar para siempre, ya que sabemos que una serie de eventos sin comienzo no puede existir. Debe haber un primer evento absolutamente, antes del cual no hubo ningún cambio, ningún evento previo. Sabemos que este primer evento debe haber sido causado. La pregunta es: ¿cómo puede un primer evento existir si la causa de ese evento existe incambiable y eternamente? ¿Por qué el efecto no es eterno con su causa?

Para ilustrar: digamos que la causa de la congelación del agua es temperaturas bajo cero. Si la temperatura fuera eternamente inferior a cero grados centígrados, cualquier agua alrededor estaría eternamente congelada. Si la causa existe eternamente, el efecto también debe existir eternamente. Pero esto parece implicar que si la causa del universo existiera eternamente, el universo también habría existido eternamente. Y esto sabemos que es falso.

Una forma de ver la dificultad es reflexionando sobre los diferentes tipos de relaciones causales. En la causalidad evento/evento, un evento causa otro. Por ejemplo, el ladrillo que golpea el cristal de la ventana hace que el panel se rompa. Este tipo de relación causal implica claramente un comienzo del efecto en el tiempo, ya que es una relación entre los eventos que ocurren en momentos específicos. En la causalidad estado/estado, un estado de cosas causa la existencia de otro estado de cosas. Por ejemplo, que el agua tenga cierta tensión superficial es la causa de que la madera flote en el agua. En este tipo de relación causal, el efecto no necesita tener un comienzo: la madera teóricamente podría estar flotando eternamente en el agua. Si la madera comienza a flotar en el agua, entonces será un caso de causalidad de evento/evento: la madera que comienza a flotar es el resultado de haber sido arrojada al agua. Ahora la dificultad que surge en el caso de la causa del comienzo del universo es que parece que tenemos un caso peculiar de causalidad estado/evento: la causa es un estado atemporal pero el efecto es un evento que ocurrió en un momento específico en el pasado finito. Tal causalidad de estado/evento no parece tener sentido, ya que un estado suficiente para la existencia de su efecto debe tener un estado como efecto.

Parece haber una sola salida a este dilema, y es decir que la causa del comienzo del universo es un agente personal que elige libremente crear un universo en el tiempo. Los filósofos llaman a este tipo de causalidad "*causalidad del agente*" y, como el agente es libre, puede iniciar nuevos efectos al generar libremente condiciones que no estaban previamente presentes. Por ejemplo, un hombre sentado inmutablemente desde la eternidad podría libremente ponerse de pie; por lo tanto, un efecto temporal surge de un agente eternamente existente. De manera similar, un tiempo finito atrás, un Creador dotado de libre albedrío podría haber creado libremente el mundo en ese momento. De esta manera, el Creador podría existir incambiable y eternamente, pero elegir crear el mundo a tiempo. Al "*elegir*" uno no necesita decir que el Creador cambia de opinión sobre la decisión de crear, sino que libremente y eternamente tiene la intención de crear un mundo con un comienzo. Al ejercitar su poder causal, por lo tanto, lo lleva a pensar que un mundo con un comienzo llega a existir. Así que la causa es eterna, pero el

efecto no lo es. De esta manera, entonces, es posible que el universo temporal haya llegado a existir a partir de una causa eterna: a través de la libre voluntad de un Creador personal.

Sobre la base de un análisis conceptual de la conclusión implícita en el argumento **cosmológico kalam**, podemos inferir que existe un Creador personal del universo, que no está caducto, sin comienzo, sin cambios, inmaterial, sin tiempo, sin espacio e inimaginablemente poderoso. Esto, como solía remarcar **Tomás de Aquino**, es lo que todos quieren decir con "*Dios*".

Objeciones

Ahora ciertos pensadores se han opuesto a la inteligibilidad de esta conclusión. Por ejemplo, **Adolf Grünbaum**, un prominente filósofo del espacio y el tiempo y un vociferante crítico del teísmo, ha reunido toda una tropa de objeciones contra inferir a Dios como el Creador del universo. Como estos son muy típicos, una breve reseña de sus objeciones debería ser bastante útiles.

Las objeciones de **Grünbaum** se dividen en tres grupos. El Grupo I busca poner en duda el concepto de "*causa*" en el argumento: (1) Cuando decimos que todo tiene una causa, usamos la palabra "*causa*" para referirnos a algo que transforma materiales previamente existentes de un estado a otro. Pero cuando inferimos que el universo tiene una causa, debemos entender por "*causa*" algo que crea su efecto de la nada. Dado que estos dos significados de "*causa*" no son lo mismo, el argumento es culpable de equívoco y, por lo tanto, es inválido. (2) No se sigue de la necesidad de que haya una causa que la causa del universo sea un agente consciente. (3) Es lógicamente falaz inferir que hay un solo agente consciente que creó el universo.

Pero estas objeciones no parecen presentar dificultades insuperables: (1) El concepto unívoco de "*causa*" empleado a lo largo del argumento es el concepto de algo que produce o produce sus efectos. Si esta producción implica la transformación de materiales ya existentes o la creación de la nada es una cuestión incidental. Por lo tanto, la acusación de equivocación es infundada. (2) La persona de la causa no se desprende de las dos premisas del argumento cosmológico propiamente dicho, sino más bien de un análisis conceptual de la noción de una primera causa del comienzo del universo, como hemos visto. (3) La inferencia de una sola causa del origen del universo parece justificada a la luz del principio, comúnmente aceptado en la ciencia, de que no se deben multiplicar las causas más allá de la necesidad. Uno está justificado al inferir solo las causas que son necesarias para explicar el efecto en cuestión; postular más sería gratuito. Dado que el universo es un efecto único que se origina en el evento del **Big Bang**, no tenemos motivos para inferir una pluralidad de causas.

Las objeciones del Grupo II relacionan la noción de causalidad con la serie temporal de eventos: (1) Causalidad es lógicamente compatible con serie de eventos infinitos sin comienzo. (2) Si todo tiene una causa para su existencia, entonces la causa del universo debe incluso tener una causa para su existencia.

Ambas objeciones, sin embargo, parecen estar basadas en malentendidos. (1) No es el concepto de causalidad el que es incompatible con una serie infinita de eventos pasados. Más bien, la incompatibilidad, como hemos visto, está entre la noción de un número realmente infinito de cosas y la serie de eventos pasados. El hecho de que la causalidad no tiene nada que ver con esto puede verse al reflexionar sobre el hecho de que los argumentos filosóficos para el comienzo del universo funcionarían incluso si los eventos fueran todos espontáneos, eventos causalmente desconectados. (2) El argumento no presupone que todo tiene una causa. Más bien, el principio causal operativo es que todo lo que

comienza a existir tiene una causa. Algo que existe eternamente y, por lo tanto, sin un comienzo no necesitaría tener una causa. Esto no es una súplica especial para Dios, ya que el ateo siempre ha mantenido lo mismo sobre el universo: no tiene comienzo y no tiene causa. La diferencia entre estas dos hipótesis es que ahora se ha demostrado que la visión atea es insostenible.

Las objeciones del Grupo III apuntan a la supuesta afirmación de que la creación de la nada supera todo entendimiento: (1) Si la creación de la nada es incomprensible, entonces es irracional creer en tal doctrina. (2) Una doctrina incomprensible no puede explicar nada.

Pero con respecto a (1), la creación de la nada no es incomprensible en el sentido de **Grünbaum**. Por "*incomprensible*" Grünbaum parece significar "*ininteligible*" o "*sin sentido*". Pero la afirmación de que hace mucho tiempo una causa trascendente trajo al universo a la nada es claramente una declaración significativa, no un simple galimatías, como es evidente por el hecho es que estamos debatiéndolo. Es posible que no comprendamos cómo la causa creó el universo a partir de la nada; pero entonces es aún más incomprensible, en este sentido, cómo el universo podría haber surgido de la nada sin ninguna causa, material o productiva. Uno no puede evitar la necesidad de una causa al postular un absurdo. (2) La doctrina, siendo una declaración inteligible, obviamente constituye una supuesta explicación del origen del universo. Puede ser una explicación metafísica más que científica, pero no es menos una explicación por eso.

Grünbaum tiene una objeción final contra inferir una causa del origen del universo: la causa del **Big Bang** no puede ser ni después del **Big Bang** (ya que la causalidad regresiva es imposible) ni antes del **Big Bang** (ya que el tiempo comienza en o después del **Big Bang** Explosión). Por lo tanto, el comienzo del universo que existe no puede tener una causa. Pero este argumento nos confronta claramente con un falso dilema. ¿Por qué no podría Dios crear el universo siendo simultáneo (o coincidente) con el **Big Bang**? En la visión que he defendido extensamente en otro lugar, Dios puede ser concebido para existir eternamente (o en un tiempo indiferenciado) sin el universo y en el tiempo desde el momento de la creación. Quizás una analogía de la cosmología física sea esclarecedora. La singularidad inicial del **Big Bang** no se considera parte del tiempo físico, sino que constituye un límite al tiempo. Sin embargo, está causalmente conectado al universo. De manera análoga, podríamos decir que la eternidad eterna de Dios es, por así decirlo, un límite del tiempo que es causalmente, pero no temporalmente, antes del origen del universo. Me parece, por lo tanto, que no solo es coherente sino también plausible a la luz del argumento **cosmológico kalam** que Dios, en cuanto existe inmutablemente solo sin la creación, es eterno y que entra en el tiempo en el momento de la creación en virtud de su relación causal con el universo temporal. Dado que el tiempo comenzó a existir, la visión más plausible de la relación de Dios con el tiempo es que él es eterno sin creación y temporal después de la creación.

Ninguna de las objeciones de **Grünbaum**, por lo tanto, parece socavar la credibilidad del argumento **cosmológico kalam** para Dios como el Creador personal del universo.

Hasta ahora, tenemos dos buenos argumentos para la existencia de Dios: el **argumento cosmológico leibniziano** y el **argumento cosmológico kalam**. ¡Pero hay más por venir!

4. LA EXISTENCIA DE DIOS (2)

Argumento Teleológico

El argumento teleológico para la existencia de Dios ha vuelto a rugir en prominencia en los últimos años. La adecuación explicativa de los mecanismos neodarwinistas de la mutación al azar y la selección natural con respecto a la complejidad biológica observada ha sido fuertemente cuestionada, ya que los avances en microbiología han servido para revelar la complejidad impresionante de la micro-maquinaria de una sola célula, por no hablar de organismos de nivel superior. El campo de los estudios de la vida está en crisis, ya que todos los viejos escenarios del origen químico de la vida en la sopa primordial se han derrumbado, y no hay una nueva teoría mejor en el horizonte. Y la comunidad científica se sorprendió al descubrir cuán complejo y sensible debe ser un nexo de condiciones iniciales para que el universo permita incluso el origen y la evolución de la vida inteligente.

Sin dudas, es este último descubrimiento el que más ha servido para reabrir los libros sobre el argumento teleológico. Debido a los factores sociológicos que rodean la teoría neodarwinista de la evolución biológica, capturada de manera más conmovedora en la imagen pública del juicio de **Scopes**, los biólogos han sido en su mayor parte extremadamente detestables incluso como para contemplar una hipótesis de diseño, no sea que dejen que un creacionista pie en la puerta; pero los cosmólogos, en gran medida no contaminados por esta controversia, han sido mucho más abiertos a considerar seriamente la alternativa del diseño. El descubrimiento del ajuste cósmico para la vida inteligente ha llevado a muchos científicos a concluir que un equilibrio tan delicado de constantes y cantidades físicas como requisito para la vida no puede descartarse como mera coincidencia, sino que exige una especie de explicación.

Ajuste Fino Cósmico

¿Qué se entiende por "*ajuste fino*"? Las leyes físicas de la naturaleza, cuando se le da expresión matemática, contienen varias **constantes** (como la constante gravitacional) cuyos valores no están determinados por las leyes mismas; un universo gobernado por tales leyes podría caracterizarse por cualquiera de una amplia gama de valores para estas constantes. Tomemos, por ejemplo, una ley simple como la ley de gravedad de **Newton** $F = Gm_1m_2 / r^2$. De acuerdo con esta ley, la fuerza de gravedad F entre dos objetos depende no solo de sus respectivas masas m_1 y m_2 y la distancia entre ellos r, sino también de una cierta cantidad G que es constante independientemente de las masas y la distancia. La ley no determina qué valor tiene realmente G. Además de estas constantes, hay ciertas **cantidades** físicas arbitrarias, como el nivel de entropía, que simplemente se ponen en el universo como condiciones de frontera sobre las cuales operan las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, también son independientes de las leyes. Por "*ajuste fino*" se quiere decir que las pequeñas desviaciones de los valores reales de las constantes y las cantidades en cuestión serían convertir el universo en prohibición de vida, alternativamente, que el rango de valores que permite la vida es exquisitamente estrecha en comparación con la gama de valores asumibles.

Podemos citar varios ejemplos de ajuste cósmico. El mundo está condicionado principalmente por los valores de las constantes fundamentales α (la constante de estructura fina o interacción electromagnética), α_G (gravitación), α_w (la fuerza débil), α_s (la fuerza fuerte), y m_n / m_e (la relación entre la masa de un protón y la masa de un electrón). Cuando uno asigna diferentes valores a estas constantes o fuerzas, uno descubre que la proporción de universos observables, es decir, universos capaces de soportar la vida inteligente, es sorprendentemente pequeña. Solo una pequeña variación en algunos de

estos valores haría la vida imposible. Por ejemplo, de acuerdo con el físico **P. C. W. Davies**, los cambios en α_G o α_w de solo una parte en 10^{100} habrían impedido un universo que permitiera la vida. Al investigar las condiciones iniciales del **Big Bang**, uno también se enfrenta a dos parámetros arbitrarios que rigen la expansión del universo: Ω_0, relacionado con la densidad del universo, y H_0, relacionado con la velocidad de la expansión. Las observaciones indican que a los 10^{-43} segundos después del **Big Bang**, el universo se estaba expandiendo a una velocidad fantásticamente especial con una densidad total cercana al valor crítico en el límite entre el repliegue y la expansión eterna. **Stephen Hawking** estima que una disminución en la tasa de expansión de incluso una parte en cien mil millones de millón un segundo después del **Big Bang** habría resultado en el recolocamiento del universo hace mucho tiempo; un aumento similar habría impedido la condensación de las galaxias fuera de la materia en expansión. En el tiempo de **Planck**, 10^{-43} segundos después del **Big Bang**, la densidad del universo debe haber estado aparentemente dentro de una parte en 10^{60} de la densidad crítica a la que el espacio es plano. La mayoría de los teóricos de hoy piensan que este llamado problema de planitud ha sido adecuadamente explicado por una era inflacionaria temprana en la historia del universo. Como hemos visto, de acuerdo con la teoría inflacionaria, la densidad de energía del estado de falso vacío primordial abrumaba incluso la intensa atracción gravitacional generada por la extremadamente alta densidad de materia del universo primitivo, causando una expansión súper rápida o inflacionaria, durante la cual el universo creció de proporciones atómicas a un tamaño mayor que el universo observable en una fracción de microsegundo. Debido a que el universo se ha inflado a dimensiones tan enormes, el espacio parece ser plano, del mismo modo que la superficie de la Tierra parece plana para sus diminutos habitantes de la superficie. Pero la inflación solo sirve para plantear un nuevo problema: la puesta a punto de la constante cosmológica Λ que impulsa la inflación y es responsable de la aceleración recientemente descubierta de la expansión del universo. La constante cosmológica se ajustó inexplicablemente alrededor de una parte en 10^{120}. La cosmología clásica sirve para resaltar otro parámetro, S, la entropía por barión en el universo. La estructura del **Big Bang** debe haber sido severamente restringida para que termine la termodinámica tal como la conocemos. Como hemos visto, el físico de **Oxford Roger Penrose** calcula que las probabilidades de que la condición de baja entropía especial haya surgido por casualidad en ausencia de principios limitantes es al menos tan pequeña como una parte en $10^{10\ (123)}$ para que nuestro universo pueda existir.

Los laicos pueden pensar que si las constantes y las cantidades hubieran asumido valores diferentes, entonces otras formas de vida podrían haber evolucionado. Pero este no es el caso. Por "*vida*" los científicos se refieren a la propiedad de los organismos de absorber comida, extraer energía de ella, crecer, adaptarse a su entorno y reproducirse. El punto es que para que el universo permita la vida así definida, sea cual sea la forma que adopten los organismos, las constantes y las cantidades deben ajustarse de manera incomprensible. En ausencia de un ajuste fino, ni siquiera existiría la materia atómica o la química, ¡por no hablar de los planetas donde la vida podría evolucionar!

Algunas veces las personas objetarán que en universos gobernados por diferentes leyes de la naturaleza, tales consecuencias desastrosas podrían no resultar de la variación de los valores de las constantes y cantidades. No necesitamos negar esa posibilidad. Quizás en un universo gobernado por ecuaciones diferentes, la constante gravitacional G podría tener un valor muy diferente y, sin embargo, la vida aún existe. Pero tales universos son irrelevantes para el argumento. Todo lo que necesitamos mostrar es que entre los universos posibles gobernados por las mismas ecuaciones (pero teniendo

diferentes valores de las constantes y cantidades) como el universo real, los universos que permiten la vida son extraordinariamente improbables. **John Leslie** da la siguiente ilustración: *imagine una mosca solitaria que descansa sobre un área grande y vacía de la pared. Se dispara un solo disparo y la bala golpea la mosca. Ahora, incluso si el resto del muro está cubierto de moscas, de modo que una bala disparada al azar probablemente golpearía a uno, sin embargo, sigue siendo altamente improbable que una única bala disparada al azar golpeara a la mosca solitaria dentro de la gran área en blanco*. De la misma manera, solo tenemos que preocuparnos por los universos gobernados por las mismas ecuaciones para determinar la probabilidad de la existencia de un universo que permita la vida. Por lo tanto, aunque las formulaciones descuidadas del argumento de ajuste fino a veces se enmarcan en términos de que las leyes de la naturaleza están afinadas, lo que lleva a especular sobre cómo serían los universos gobernados por diferentes leyes de la naturaleza, la formulación correcta se refiere a universos gobernados por el las mismas leyes de la naturaleza que las nuestras, pero con diferentes valores de las constantes y cantidades. Debido a que las ecuaciones siguen siendo las mismas, podemos predecir cómo sería el mundo si, por ejemplo, la constante gravitacional se duplicara.

Explicando el Ajuste Fino

En cierto sentido, es más fácil discernir que articular esta puesta a punto del universo que parece manifestar la presencia de una inteligencia de diseño. La inferencia sobre el diseño se piensa mejor, no como un ejemplo de razonamiento por analogía (como se lo describe a menudo), sino como un caso de inferencia a la mejor explicación. **Leslie** habla de la necesidad de lo que él llama una "*explicación ordenada*". Una explicación ordenada es aquella que no solo explica una determinada situación sino que también revela que hay algo que explicar. **Leslie** ofrece un séquito completo de ilustraciones encantadoras de explicaciones ordenadas en el trabajo. Supongamos, por ejemplo, que le dan a **Bob** un automóvil nuevo para su cumpleaños. Hay millones de números de matrículas y, por lo tanto, es muy poco probable que **Bob** reciba, digamos, CHT 4271. Sin embargo, esa placa en su coche de cumpleaños no tendría especial interés. Pero supongamos que **Bob**, que nació el 8 de agosto de 1949, encuentra a **BOB** 8849 en la matrícula de su automóvil de cumpleaños. Sería obtuso si se encogía de hombros con el comentario, "*Bueno, tenía que tener un número de matrícula, y cualquier número es igualmente improbable…"* ¿Pero qué hace que este caso sea diferente al otro?

Recientemente, **William Dembski** ha ofrecido una respuesta en su **The Design Inference**. Proporciona un Argumento genérico de eliminación de azar de diez pasos, que delinea el patrón común de razonamiento que él cree que subyace a los argumentos de *chance-elimination*. El análisis de **Dembski** se puede utilizar para formalizar lo que **Leslie** entendió de una manera intuitiva. Lo que hace que una explicación sea ordenada no es simplemente el hecho de que el *explanandum* (lo que se debe explicar) es un evento improbable, sino el hecho de que el evento también se ajusta a un patrón dado independientemente, lo que **Dembski** llama "*complejidad especificada*". Es esta complejidad específica (gran improbabilidad + un patrón independiente) lo que nos lleva a la necesidad de una explicación en términos de más que una mera casualidad.

Independientemente de si se adopta el análisis de **Dembski** sobre las inferencias de diseño o algún enfoque alternativo, la clave para detectar el diseño es eliminar las dos alternativas competitivas de la necesidad física y el azar. En consecuencia, un **argumento teleológico** que apela al ajuste cósmico podría formularse de la siguiente manera:

1) El ajuste fino del universo se debe a la necesidad física, al azar o al diseño.
2) No se debe a la necesidad física o al azar.
3) Por lo tanto, es debido al diseño.

Tres Cuentas Alternativas de Ajuste Fino

La premisa (1), entendida correctamente, no debe ser controvertida. Recordemos que "*adelgazar*" a los cosmólogos no significa "*diseñado*" o "*deliberadamente ajustado a una alta especificación*" o alguna expresión intencional; eso haría que el argumento cuestionara la mendicidad. Más bien "*afinar*" es una expresión neutral que tiene que ver con las constantes y cantidades "*que son las correctas para la existencia de la vida inteligente*". Hay pocas dudas de que el universo está afinado en este sentido neutral. Incluso si algunas de las pruebas de ajuste fino resultan ser erróneas, la multiplicidad de líneas de evidencia para el ajuste fino de ciertas constantes y cantidades, así como el número y la variedad de las constantes y cantidades que exhiben la puesta a punto dan amplios motivos para pensar que el ajuste fino llegó para quedarse y no puede descartarse como un error colosal por parte de la comunidad científica.

Además, la premisa (1) parece agotar las alternativas. Si alguien puede pensar en otra alternativa, entonces es libre de sugerirlo. Sin embargo, en ausencia de una sugerencia específica, estamos justificados al pensar que (1) incluye todas las alternativas, ya que la necesidad y el azar parecen agotar las alternativas para el diseño.

La solidez del argumento, por lo tanto, dependerá de la verosimilitud de la premisa (2).

Necesidad física

¿Puede el ajuste cósmico ser plausiblemente atribuido a la necesidad física? De acuerdo con esta alternativa, las constantes y las cantidades **deben** tener los valores que tienen, y realmente **no había posibilidades o pocas posibilidades de que el universo no estuviera permitiendo la vida**. Es decir, es imposible que un universo prohíba la vida. Ahora, a primera vista, esta alternativa parece extraordinariamente implausible. **Nos exige creer que un universo que prohíbe la vida es prácticamente físicamente imposible.** Es decir, que los Universos deben permitir la vida. Pero seguramente parece posible. Si la materia primordial y la antimateria hubieran sido proporcionadas de forma diferente, si el universo se hubiera expandido un poco más lentamente, si la entropía del universo fuera marginalmente mayor, cualquiera de estos ajustes y más habría impedido un universo que permitiera la vida, aún todo parece perfectamente posible físicamente. La persona que sostiene que el universo debe permitir la vida está tomando una línea radical que requiere una fuerte prueba. Pero no hay ninguno; esta alternativa simplemente se presenta como una simple posibilidad.

A veces los físicos hablan de una **Teoría del Todo** aún por descubrir (**T.O.E.**), pero tal nomenclatura es, como muchos de los coloridos nombres dados a las teorías científicas, bastante engañosa. Una **T.O.E.** en realidad tiene el objetivo limitado de proporcionar una teoría unificada de las cuatro fuerzas fundamentales de la naturaleza, para reducir la gravedad, el electromagnetismo, la fuerza fuerte y la fuerza débil a una fuerza fundamental transportada por una partícula fundamental. Tal teoría, esperamos, explicará por qué estas cuatro fuerzas toman los valores que tienen, pero ni siquiera intentará explicar literalmente todo.

Por ejemplo, en el candidato más prometedor para un **T.O.E.** hasta la fecha, la teoría de las **super-cuerdas** o la **teoría M**, el universo físico debe ser de 11 dimensiones, pero la teoría no aborda por qué el universo debería poseer solo ese número de dimensiones. Además, **M-Theory** no puede predecir de manera única nuestro universo. **Stephen Hawking** recientemente abordó esta cuestión en una conferencia de cosmología en la Universidad de California, Davis. Observe las respuestas alternativas que él identifica a la pregunta que plantea:

> *¿La teoría de cuerdas, o la teoría M, predice las características distintivas de nuestro universo, como un universo expandido tetradimensional espacialmente plano con pequeñas fluctuaciones, y el modelo estándar de física de partículas? La mayoría de los físicos prefieren creer que la teoría de cuerdas únicamente predice el universo, que las alternativas. Estos son que el estado inicial del universo está prescrito por una agencia externa, un código llamado Dios. O que hay muchos universos, y nuestro universo es elegido por el principio antrópico.*

Estas representan precisamente las tres alternativas establecidas en premisa (1). **Hawking** argumenta que la primera alternativa, la necesidad física, es una esperanza vana: "*La teoría M no puede predecir los parámetros del modelo estándar. Obviamente, los valores de los parámetros que medimos deben ser compatibles con el desarrollo de la vida… Pero dentro del rango permitido antrópicamente, los parámetros pueden tener cualquier valor. Tanto para la teoría de cuerdas que predice la constante estructura fina*". Terminó diciendo:

> *Incluso cuando entendemos la teoría final, no nos dirá mucho sobre cómo comenzó el universo. No puede predecir las dimensiones del espaciotiempo, el grupo de indicadores u otros parámetros de la teoría de baja energía efectiva. . . . No determinará cómo se divide esta energía entre la materia convencional y una constante cosmológica o quintaesencia. . . . Entonces, vuelve a la pregunta. . . . ¿La teoría de cuerdas predice el estado del universo? La respuesta es que no. Permite un vasto paisaje de universos posibles, en el que ocupamos un lugar antrópicamente permitido*.

De hecho, esta idea de un "*paisaje cósmico*" predicho por la teoría de cuerdas se ha convertido en una especie de fenómeno por derecho propio. Resulta que la **teoría de cuerdas** permite alrededor de 10^{500} universos posibles diferentes gobernados por las leyes presentes de la naturaleza, de modo que la teoría no hace físicamente necesarios los valores observados de las constantes y cantidades. Además, aunque puede haber una gran cantidad de universos posibles dentro de la región que permite la vida del paisaje cósmico, sin embargo, esa región que permite la vida será insondablemente pequeña en comparación con todo el paisaje, de modo que la existencia de una vida que lo permita el universo es increíblemente improbable[1].

*[1]**Nota:** Si solo un universo de 10^{120} tiene el valor de la constante cosmológica que le permite la vida, entonces, dados 10^{500} universos posibles, el número de universos con el valor de vida permitido será de solo $10^{500} \div 10^{120} = 10^{380}$. Para el novato esto puede sonar como si la mayoría de los mundos permitieran la vida, cuando de hecho 10^{380} es una fracción inconcebiblemente pequeña de 10^{500}, de modo que casi todos los universos posibles prohibirán la vida. Para ver el punto, imagina que tenemos un millón de universos posibles y las probabilidades de un universo que permite la vida son uno de cada cien. Entonces la cantidad total de universos que permiten la vida será de 1,000,000 ÷ 100 = 10,000. Entonces, el número total de universos que permiten la vida es $10^6 \div 10^2$ = 104. Uno ve que 10^4 es una pequeña fracción de 10^6, ya que solo 10,000 de un millón de mundos permiten vida, mientras que 990,000 son prohibiciones de vida.*

De hecho, dada la multiplicidad de constantes que requieren un ajuste fino, no está nada claro que 10^{500} universos posibles sean suficientes para garantizar que incluso un mundo que permita la vida aparezca por casualidad en el paisaje.[2]

*[2]**Nota:** Por ejemplo, dado que los valores de al menos algunas de las constantes son independientes, debemos multiplicar las probabilidades individuales de las constantes para encontrar la probabilidad de que dos constantes estén bien sintonizadas. Entonces, si las probabilidades de que la constante cosmológica tenga el valor que tiene es 1 de 10^{120} y las probabilidades de que la constante gravitacional tenga el valor que tiene es 1 de 10^{100}, entonces su probabilidad conjunta será una posibilidad de $10^{120 + 100} = 10^{220}$. Si seguimos agregando constantes hasta que consigamos un universo que permita la vida, en poco tiempo nos habremos quedado sin universos posibles y entonces habremos agotado todos los recursos probabilísticos.*

Todo esto se ha dicho con respecto a las constantes solamente; todavía no hay nada que explique las cantidades arbitrarias puestas como condiciones de frontera. **Davies** comenta,

> *Incluso si las leyes de la física fueran únicas, no se sigue que el universo físico en sí sea único. . . . las leyes de la física deben ser aumentadas por las condiciones iniciales cósmicas. . . No hay nada en las ideas actuales sobre "leyes de condiciones iniciales" que sugiera remotamente que su coherencia con las leyes de la física implicaría unicidad. Lejos de ahi. . . . Parece, entonces, que el universo físico no tiene que ser como es: podría haber sido de otra manera.*

La condición de entropía extraordinariamente baja del universo primitivo sería un buen ejemplo de una cantidad arbitraria que parece haberse incorporado a la creación como una condición inicial. No hay ninguna razón para pensar que mostrar cada constante y cantidad para ser físicamente necesario es algo más que un sueño.

Azar

Consideraciones de Probabilidad

¿Qué pasa entonces con la alternativa del azar? Se puede tratar de eliminar esta hipótesis apelando a la complejidad especificada de la puesta a punto cósmica o argumentando que la puesta a punto es significativamente más probable en el diseño (teísmo) que en la hipótesis de la casualidad (ateísmo). A veces se objeta que no tiene sentido hablar de la probabilidad de que nuestro universo finamente sintonizado exista porque, después de todo, solo hay un universo. Pero la siguiente ilustración de **John Barrow** aclara el sentido en el cual un universo que permite la vida es improbable.

> *Tome una hoja de papel y coloque sobre ella un punto rojo. Ese punto representa nuestro universo. Ahora modifique ligeramente una o más de las constantes finamente sintonizadas y las cantidades físicas que han sido el foco de nuestra atención. Como resultado, tenemos una descripción de otro universo, que podemos representar como un nuevo punto en la proximidad de la primera. Si ese nuevo conjunto de constantes y cantidades describe un universo que permite la vida, conviértalo en un punto rojo; si describe un universo que prohíbe la vida, conviértalo en un punto azul. Ahora repita el procedimiento arbitrariamente muchas veces hasta que la hoja esté llena de puntos. Lo que termina con un mar de azul con solo unos pocos puntos rojos. Ese es el sentido en el que es abrumadoramente improbable que el universo permita la vida. Simplemente hay una proporción mucho mayor de universos más que prohíben la vida en nuestra área local de universos posibles que los universos que permiten la vida.*

Podría objetarse que no sabemos si todos estos universos posibles son igualmente probables. Esto equivale, en efecto, a la afirmación de que el rango real de valores posibles para una determinada constante o cantidad puede ser muy estrecho. Pero incluso si ese fuera el caso, cuando uno tiene muchas variables que requieren un ajuste fino, la probabilidad de que exista un universo que permita la vida es aún muy pequeña. Además, en ausencia de una razón física para pensar que los valores están restringidos, estamos justificados en asumir un principio de indiferencia al efecto de que la probabilidad de que nuestro universo exista será la misma que la probabilidad de cualquier otro universo que esté representado en nuestra hoja.

La ilustración de **Barrow** también ayuda a evitar un posible malentendido. Algunas personas dicen que la existencia de cualquier universo es igualmente improbable y, sin embargo, debe existir algún universo. Se dice que la puesta a punto del universo es como una lotería en la que la victoria de cualquier individuo es fantástica e igualmente improbable, pero que un individuo tiene que ganar. Así como el ganador de tal lotería no debe concluir que la lotería debe ser amañada solo porque ganó, entonces no deberíamos concluir que hay un diseñador cósmico solo porque nuestro universo existe. La falacia en este razonamiento es que no estamos tratando de explicar la existencia de nuestro universo; más bien es la existencia de un universo que permite la vida que exige una explicación. No estamos preguntando por qué existe nuestro punto, pero por qué existe un punto rojo. Por lo tanto, la analogía de la lotería adecuada para el ajuste del universo es una lotería en la que una sola bola blanca se mezcla en un billón de billones de bolas negras, y luego se selecciona una bola aleatoriamente de la colección. Es cierto que cualquier bola que ruede por el conducto será fantástica e igualmente improbable; sin embargo, es abrumadoramente más probable que cualquiera bola que ruede por el conducto, sea negra en lugar de blanca. De manera similar, la existencia de cualquier universo particular es igualmente improbable; pero es incomprensiblemente más probable que el universo que existe sea el que prohíbe la vida en lugar de la vida. Es la enorme improbabilidad especificada de un universo que permite la vida lo que presenta el obstáculo para la hipótesis de la casualidad.

El Principio Antrópico

Algunos teóricos han intentado apoyar la hipótesis de la casualidad apelando al llamado **Principio Antrópico**. Tal como lo formularon **Barrow** y **Tipler**, el **Principio Antrópico** establece que cualquier propiedad observada del universo que al principio pueda parecer asombrosamente improbable solo puede verse en su verdadera perspectiva después de que hayamos tenido en cuenta el hecho de que ciertas propiedades no podrían ser observadas por nosotros, ya que solo podemos observar propiedades que son compatibles con nuestra propia existencia. La implicación es que no debemos sorprendernos al observar que el universo es como es y, por lo tanto, no es necesario buscar una explicación de su ajuste preciso.

El argumento está, sin embargo, basado en la confusión. **Barrow y Tipler** han confundido el verdadero reclamo,

> *A. Si los observadores que han evolucionado dentro de un universo observan sus constantes y cantidades, es altamente probable que los observen para ser ajustados a su existencia.*

Con el falso reclamo

A´. Es altamente probable que exista un universo que esté finamente ajustado para la evolución de los observadores dentro de él.

Un observador que ha evolucionado dentro del universo debería considerar que es muy probable que encuentre las constantes y cantidades del universo afinadas para su existencia; pero no debería inferir que, por lo tanto, es muy probable que exista un universo tan afinado. **Leslie** da la ilustración de ser arrastrado ante un pelotón de ejecución de cien tiradores entrenados para ser ejecutados. El comando se da: "¡Listo! ¡Objetivo! ¡Fuego! "*Oyes el rugido ensordecedor de las armas. ¡Y luego observa que todavía está vivo, que todos los cien tiradores entrenados se perdieron! Ahora, ¿qué concluyes? Realmente no debería sorprenderme la improbabilidad de que todos estén desaparecidos, porque si no se hubieran perdido todos, no estaría aquí para sorprenderme. ¡Desde que estoy aquí, no hay nada que explicar!*" ¡Por supuesto que no! Si bien es correcto que no te sorprenda que no observes que estás muerto (ya que si estuvieras muerto, no podrías observar el hecho), no se sigue que no debas sorprenderse de que sí observas que estás vivo. En vista de la enorme improbabilidad de que los tiradores hayan desaparecido, debería sorprenderse mucho que observe que está vivo y que sospeche que se trata de algo más que una casualidad, aunque no le sorprenda que no observe que estás muerto.

Hipótesis de los Muchos Mundos

Los teóricos ahora reconocen que el Principio Antrópico puede ser legítimamente empleado solo cuando está unido a una **Hipótesis de Muchos Mundos**, según la cual existe un Ensamble Mundial de universos concretos, que actualiza una amplia gama de posibilidades. La **Hipótesis de Muchos Mundos** es esencialmente un esfuerzo por parte de los partidarios de la hipótesis de la oportunidad de multiplicar sus recursos probabilísticos para reducir la improbabilidad de la ocurrencia de ajustes finos. El hecho mismo de que los científicos, por lo demás sobrios, deban recurrir a una hipótesis tan notable, es una especie de cumplido indirecto de la hipótesis del diseño. Muestra que la puesta a punto exige una explicación. Pero, ¿es la **Hipótesis de Muchos Mundos** tan plausible como la hipótesis del diseño?

Si la **Hipótesis de Muchos Mundos** se recomienda como una hipótesis plausible, entonces hay que explicar algún mecanismo plausible para generar los muchos mundos. La mejor oportunidad para proporcionar un mecanismo plausible proviene de la **cosmología inflacionaria**, que a menudo se emplea para defender la idea de que nuestro universo no es más que un dominio (o "*universo de bolsillo*") dentro de un universo mucho más grande o multiverso. **Vilenkin** es uno que defiende vigorosamente la idea de que vivimos en un multiverso. En el corazón del punto de vista de **Vilenkin** está la teoría del futuro: la inflación eterna o perpetua. Para asegurar que la inflación continúe para siempre, **Vilenkin** plantea la hipótesis de que los campos escalares primordiales que determinan la densidad de energía y la evolución del falso vacío se caracterizan por una cierta pendiente que se expande en un falso vacío tan rápidamente que se descompone en los bolsillos del verdadero vacío, los "*universos insulares*" generados en este mar de falso vacío, aunque se expanden a un ritmo enorme, no pueden seguir el ritmo de la expansión del falso vacío y, por lo tanto, se encuentran cada vez más separados con el tiempo. Además, cada isla se subdivide en subdominios que **Vilenkin** llama regiones O, cada uno de los cuales constituye un universo observable delimitado por un horizonte de sucesos. A pesar de que el multiverso es finito y está geométricamente cerrado, el falso vacío, de acuerdo con la teoría, continuará expandiéndose para siempre. Nuevas bolsas de verdadero vacío continuarán formándose en las brechas entre los universos de la isla y se convertirán en mundos aislados.

Ahora en este punto, **Vilenkin** ejecuta una ingeniosa pieza de prestidigitación. A medida que los universos de las islas se expanden, sus regiones centrales eventualmente se vuelven oscuras y estériles, mientras que las estrellas se forman en sus perímetros en constante expansión. Deberíamos pensar en la decadencia del falso vacío hacia el vacío real que se desarrolla en las fronteras en expansión de las islas como múltiples **Big Bangs**. Desde la perspectiva global del multiverso inflado, estos **Big Bang** ocurren sucesivamente, a medida que los límites de la isla crecen con el tiempo (figura 4.1).

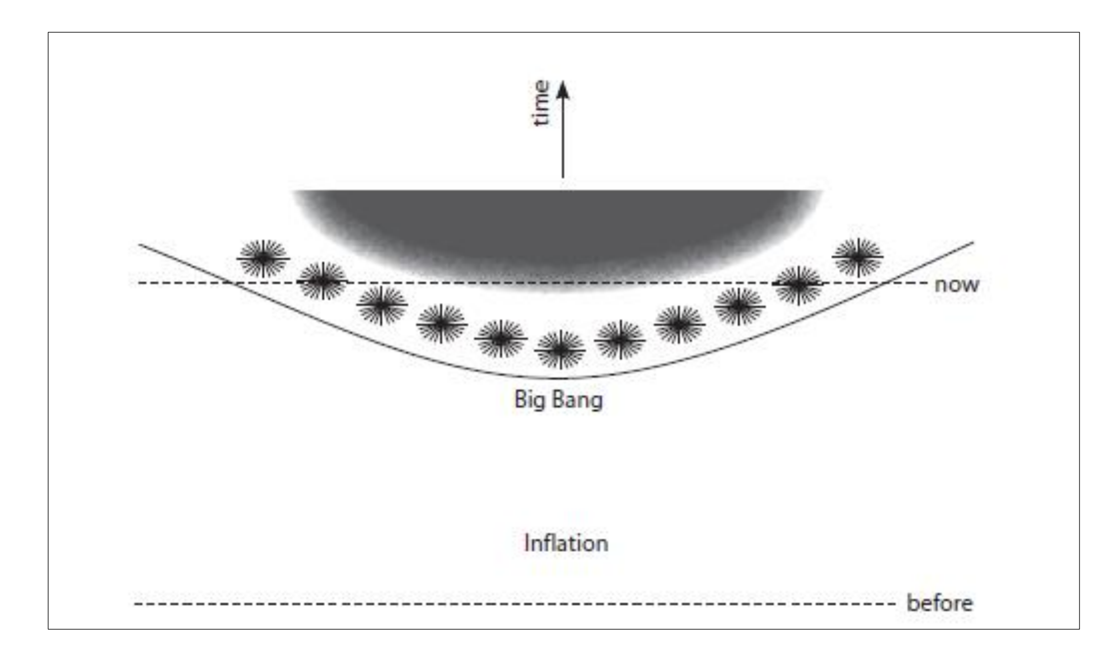


Fig. 4.1: Una perspectiva global en un universo insular. A medida que la isla se expande con el tiempo, su región central se vuelve oscura y fría de acuerdo con la segunda ley de la termodinámica, mientras que en su perímetro se están formando constantemente nuevas regiones productoras de estrellas. Estas regiones están causalmente desconectadas y constituyen diferentes regiones O, o universos observables, dentro del universo de la isla, cada uno trazable a un evento del **Big Bang**.

En el tiempo global del multiverso, cada isla tiene un tamaño finito en constante crecimiento. Ahora viene el juego de manos. Cuando consideramos el tiempo cósmico interno de cada universo insular, cada observador lo rastreará hasta un evento **Big Bang** inicial. Luego podemos unir estos diversos eventos de **Big Bang** como ocurriendo simultáneamente (figura 4.2). Los **Big Bangs** que ocurrirán en el futuro global son, desde el punto de vista interno, considerados como presentes. Como resultado, la serie infinita y temporal de sucesivos **Big Bangs** se convierte en una matriz infinita y espacial de **Big Bang** simultáneos. Por lo tanto, desde el punto de vista interno, cada universo de la isla tiene una extensión infinita. Como dice **Vilenkin**, "*la infinitud del tiempo en una vista se transforma así en la infinitud del espacio en la otra*".

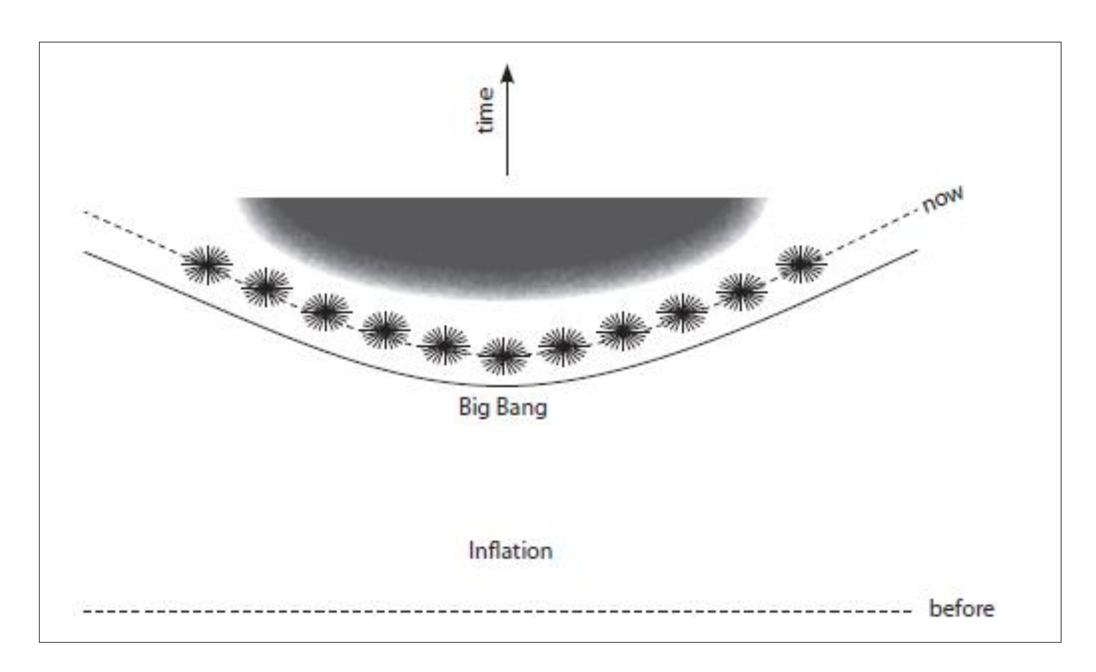


Fig. 4.2: Una perspectiva interna en un universo insular. Se considerará que los **Big Bangs** en los que se originan las diversas regiones O se producen simultáneamente. Por lo tanto, la infinidad de tiempo en la perspectiva global se convierte en una infinitud de espacio en la perspectiva interna. Aunque finito en tamaño desde una perspectiva global, cada isla se considerará de tamaño infinito por sus habitantes.

La hábil transformación de **Vilenkin** parece presuponer una estática o B-Teoría del tiempo o, como a veces se llama, cuatro dimensiones o realismo espacio-tiempo. Porque si el devenir temporal es una característica objetiva de la realidad, entonces el futuro global es potencialmente infinito solamente, y las regiones O futuras no existen en ningún sentido. Si hay una marea global de devenir, entonces no hay una colección realmente infinita de regiones O después de todo. Los observadores internos, ajenos a la perspectiva global, simplemente se equivocan al considerar que los sucesivos sucesos del **Big Bang** se producen simultáneamente. Una vez más, vemos cómo los problemas en la filosofía del tiempo influyen de manera crucial en los debates científicos.

Pero si un conjunto infinito de universos simultáneos no existe en realidad, el intento de **Vilenkin** de explicar el ajuste fino del universo para la vida inteligente colapsa. Porque si, de hecho, una matriz infinita de universos aún no existe, si la mayoría de ellos yacen en el futuro potencialmente infinito y por lo tanto son irreales, entonces realmente existen solo tantos universos observables como puedan haberse formado desde el origen de cualquier isla en el pasado finito. Además, dado que el teorema de **Borde-Guth-Vilenkin** requiere que el multiverso en sí mismo no pueda extenderse al pasado infinito, solo puede haber tantos universos insulares como se han formado en el vacío falso desde el inicio del multiverso en su límite en el pasado finito. Dada la incomprensible improbabilidad de que las constantes caigan aleatoriamente en el rango de vida permisible, puede ser altamente improbable que un universo insular que permite la vida debería haber decaído esto pronto fuera del falso vacío. En ese caso, la picadura del ajuste fino no se ha eliminado.

El escenario multiverso completo de **Vilenkin** depende, en cualquier caso, de la hipótesis de la inflación futura-eternidad, que a su vez, como se recordará, se basa en la existencia de ciertos campos escalares primordiales que gobiernan la inflación. Aunque **Vilenkin** observa que "*la inflación es eterna en*

prácticamente todos los modelos sugeridos hasta el momento", también admite que "*otra cuestión importante es si esos campos escalares realmente existen o no en la naturaleza. Lamentablemente, no lo sabemos. No hay evidencia directa de su existencia*". Esta falta de evidencia debe atemperar la confianza con que se presenta la Hipótesis de los Muchos Mundos.

Sin embargo, aparte de su naturaleza especulativa, la **Hipótesis de los Mundos Múltiples** enfrenta un problema potencialmente letal. En pocas palabras, si nuestro universo no es más que un miembro de un **Ensamble Mundial** infinito de universos aleatoriamente variables, entonces es abrumadoramente más probable que estemos observando un universo muy diferente al que observamos de hecho. Recordemos nuestra discusión de la **Hipótesis de muchos mundos** de **Ludwig Boltzmann** para saber por qué no encontramos el universo en un estado de "*muerte térmica*" o equilibrio termodinámico. El problema con la audaz Hipótesis de muchos mundos de **Boltzmann** era que si nuestro mundo fuera simplemente una fluctuación en un mar de energía difusa, entonces es abrumadoramente más probable que observemos una región de desequilibrio mucho más pequeña que la nuestra.

Ahora, un problema precisamente paralelo atiende la **Hipótesis de Muchos Mundos** como una explicación de la puesta a punto. Como hemos visto, **Roger Penrose** calcula que las probabilidades de que la condición de baja entropía de nuestro universo se obtenga solo por casualidad son del orden de 1: $10^{10\ (123)}$, un número inconcebible. Si nuestro universo no fuera más que un miembro de una colección de mundos ordenados al azar, entonces es mucho más probable que observemos un universo mucho más pequeño. Adoptar la **Hipótesis de Muchos Mundos** para explicar el ajuste fino resultaría en un ilusionismo extraño: es mucho más probable que todas nuestras estimaciones astronómicas, geológicas y biológicas de la edad estén equivocadas y que la apariencia de nuestro universo grande y antiguo sea una ilusión masiva (recuérdense los temidos cerebros de Boltzmann). O bien, si nuestro universo no es más que un miembro de un Ensamble Mundial, entonces deberíamos estar observando eventos sumamente extraordinarios, como caballos que aparecen y desaparecen por colisiones aleatorias o máquinas de movimiento perpetuo, ya que estos son mucho más probables que todos de las constantes y cantidades de la naturaleza que caen por casualidad en el rango virtualmente infinitesimal que permite la vida. Universos observables como esos son mucho más abundantes en el conjunto de universos que mundos como el nuestro y, por lo tanto, deberían ser observados por nosotros si el universo no fuera más que un miembro de un conjunto de mundos. Como no tenemos tales observaciones, ese hecho desmiente fuertemente la hipótesis del multiverso. En el ateísmo, al menos, es muy probable que no haya un Ensamble Mundial.

Por estas razones, la **Hipótesis de muchos mundos** está severamente inhabilitada como candidato para la mejor explicación del ajuste cósmico observado. Dado que la alternativa del azar se mantiene o cae con la **Hipótesis de Muchos Mundos**, esa explicación se ve como muy inverosímil.

Por lo tanto, parece que la puesta a punto del universo no se debe ni a la necesidad física ni a la casualidad. Se deduce que el ajuste fino se debe, por lo tanto, al diseño, a menos que la hipótesis de diseño pueda mostrarse aún más inverosímil que la de sus competidores.

Hipótesis del Diseño

La implicación de la hipótesis del diseño es que existe un Diseñador Cósmico que afina las condiciones iniciales del universo para la vida inteligente. Tal hipótesis proporciona una explicación personal de la puesta a punto del universo. ¿Es esta explicación inverosímil? Los detractores del diseño a veces objetan

que en esta hipótesis el Diseñador Cósmico mismo permanece sin explicación. Esta objeción es lo que **Richard Dawkins** llama "*el argumento central de mi libro*" **The God Delusion**.

Él resume su argumento de la siguiente manera:

1) Uno de los mayores desafíos para el intelecto humano ha sido explicar cómo surge la apariencia compleja e improbable del diseño en el universo.
2) La tentación natural es atribuir la apariencia del diseño al propio diseño.
3) La tentación es falsa porque la hipótesis del diseñador inmediatamente plantea el gran problema de quién diseñó al diseñador.
4) La explicación más ingeniosa y poderosa es la evolución darwiniana por selección natural.
5) No tenemos una explicación equivalente para la física.
6) No debemos renunciar a la esperanza de una mejor explicación que surja en la física, algo tan poderoso como el darwinismo es para la biología.

Por lo tanto, Dios casi con certeza no existe.

Este argumento es discordante porque la conclusión atea "*Por lo tanto, Dios casi ciertamente no existe*" no se sigue de los seis enunciados previos, incluso si admitimos que cada uno de ellos es verdadero y está justificado. A lo sumo, todo lo que sigue es que no deberíamos inferir la existencia de Dios sobre la base de la apariencia del diseño en el universo. Pero esa conclusión es bastante compatible con la existencia de Dios e incluso con nuestra creencia justificable en la existencia de Dios. Tal vez deberíamos creer en Dios sobre la base del argumento cosmológico o el argumento ontológico o el argumento moral. Tal vez nuestra creencia en Dios no se basa en argumentos en absoluto, sino que se basa en la experiencia religiosa o en la revelación divina. El punto es que rechazar los argumentos de diseño para la existencia de Dios no prueba que Dios no exista o que incluso esa creencia en Dios no esté justificada.

En cualquier caso, varios de los pasos del argumento de **Dawkins** son plausiblemente falsos. El paso (5) alude al ajuste cósmico que ha sido el foco de nuestra discusión. **Dawkins** no tiene nada a modo de explicación, y por lo tanto la esperanza expresada en el paso (6) representa nada más que la fe de un naturalista. Por otra parte, considere el paso (3). La afirmación de **Dawkins** aquí es que no se justifica inferir el diseño como la mejor explicación del orden complejo del universo porque surge un nuevo problema: ¿quién diseñó el Diseñador?

Esta réplica es defectuosa en al menos dos cargos. Primero, para reconocer una explicación como la mejor, uno no necesita tener una explicación de la explicación. Este es un punto elemental sobre la inferencia a la mejor explicación tal como se entiende en la filosofía de la ciencia. Si los arqueólogos excavando en la tierra descubren cosas que parecen puntas de flecha y cabezas de hacha y fragmentos de cerámica, se justificaría al inferir que estos artefactos no son el resultado casual de la sedimentación y la metamorfosis, sino productos de un grupo desconocido de personas, aunque no tenían ninguna explicación de quiénes eran estas personas ni de dónde venían. De manera similar, si los astronautas encontraran una pila de maquinaria en la parte posterior de la luna, se justificaría al inferir que fue producto de agentes inteligentes, incluso si no tenían ni idea de quiénes eran estos agentes o cómo lograron obtenerlos ahí. Para reconocer una explicación como la mejor, uno no necesita poder explicar la explicación. De hecho, el requerimiento conduciría a una regresión infinita de explicaciones, de modo que nada podría explicarse y la ciencia sería destruida. Entonces, en el caso que nos ocupa, para

reconocer que el diseño inteligente es la mejor explicación de la apariencia del diseño en el universo, uno no necesita ser capaz de explicar al Diseñador.

En segundo lugar, **Dawkins** piensa que, en el caso de un Diseñador divino del universo, el Diseñador es tan complejo como lo que debe explicarse, por lo que no se realiza ningún avance explicativo. Esta objeción plantea todo tipo de preguntas sobre el papel desempeñado por la simplicidad en la evaluación de explicaciones competitivas; por ejemplo, cómo debe sopesarse la simplicidad en comparación con otros criterios como poder explicativo, alcance explicativo, etc. Pero deja esas preguntas a un lado. El error fundamental de **Dawkins** radica en su suposición de que un Diseñador divino es una entidad comparable en complejidad al universo. Como una mente incorpórea, Dios es una entidad notablemente simple. Como una entidad no física, una mente no está compuesta de partes, y sus propiedades principales, como la autoconciencia, la racionalidad y la volición, son esenciales para ella. En contraste con el universo contingente y variado con todas sus constantes y cantidades inexplicables, una mente divina es asombrosamente simple. Ciertamente, tal mente puede tener ideas complejas, puede estar pensando, por ejemplo, en el cálculo infinitesimal, pero la mente misma es una entidad notablemente simple. **Dawkins** evidentemente ha confundido las ideas de una mente, que pueden, de hecho, ser complejas, con una mente en sí misma, que es una entidad increíblemente simple. Por lo tanto, postular una mente divina detrás del universo definitivamente representa un avance en la simplicidad, por lo que sea que valga la pena.

Por lo tanto, me parece que de las tres alternativas propuestas -necesidad física, oportunidad o diseño-, la más plausible de las tres es la hipótesis del diseño. Por lo tanto, el argumento teleológico basado en la puesta a punto del universo se ve bien como un argumento sólido y persuasivo para un Diseñador del cosmos.

Argumento Moral

Al igual que el argumento cosmológico, el argumento moral es una familia de diversos argumentos para la existencia de Dios, pero en este caso surge de consideraciones morales. La versión que encuentro más convincente es el argumento de Dios sobre la base de la objetividad de los valores y deberes morales. Una formulación muy simple y directa de este argumento es la siguiente:

1) Si Dios no existe, los valores y deberes morales objetivos no existen.
2) Los valores y deberes morales objetivos existen.
3) Por lo tanto, Dios existe.

Aunque el argumento como tal no llega a la conclusión de que Dios es la base de los valores y deberes morales objetivos, tal afirmación tiende a estar implícita en la premisa (1) y emerge en la defensa de esa premisa contra las objeciones.

Dios y la Moral Objetiva

Cada uno de nosotros guía su vida, aunque inconsistentemente, por un cierto conjunto de valores. Pero, ¿son los valores que apreciamos y guían nuestras vidas por **meras convenciones sociales** similares a conducir por el lado izquierdo versus derecho del camino o **meras expresiones de preferencia personal** como el gusto por ciertos alimentos en lugar de otros? ¿O son válidos independientemente de nuestra aprehensión de ellos y, de ser así, cuál es su fundamento? ¿Hay cosas que no debo hacer y otras cosas que debo hacer? ¿O es este sentido de obligación una mera ilusión debido al condicionamiento

sociológico y psicológico? Muchos filósofos han argumentado que si Dios no existe, entonces la moralidad es en última instancia subjetiva y no vinculante. Podríamos actuar exactamente de la misma manera que actuamos de hecho, pero en ausencia de Dios tales acciones ya no contarían como buenas o malas, correctas o incorrectas, ya que en la ausencia de Dios, los valores y deberes morales objetivos no existe.

Para desempaquetar este punto, será útil distinguir entre los valores morales y los deberes morales. Cuando hablamos de **valores morales**, estamos hablando de si algo es bueno o malo; cuando hablamos de **deberes morales**, nos preocupa si algo está bien o mal. Aunque estamos en condiciones de equiparar lo que está bien con lo que es bueno y lo que está mal con lo que es malo, una pequeña reflexión revela que está equivocado. El bien y el mal tienen que ver con la obligación moral, con lo que debo o no debo hacer. Pero obviamente, no estoy moralmente obligado a hacer algo solo porque sería bueno para mí hacerlo. Por ejemplo, es bueno convertirse en químico, pero eso no implica que, por lo tanto, sea mi deber convertirme en químico. Porque también es bueno ser bombero, diplomático o médico, y no puedo convertirme en todos ellos. Además, ocasionalmente hay circunstancias en las que, trágicamente, no me veo confrontado con nada más que malas elecciones (piense en la *Elección de Sophie*), pero por lo tanto no es malo que elija una, ya que debo elegir. Entonces hay una diferencia conceptual entre que algo es bueno (o malo) y algo está bien (o está mal). El primero tiene que ver con el valor de algo, mientras que el segundo tiene que ver con la obligatoriedad de algo. En la premisa (1) nos preocupa la cuestión de si sin Dios habría una distinción objetiva entre el bien y el mal y entre lo bueno y lo equivocado.

Permítanme decir algo también para aclarar la distinción entre que algo es objetivo y algo subjetivo. Decir que algo es objetivo es decir que es independiente de lo que la gente piensa o percibe. Por el contrario, decir que algo es subjetivo es solo decir que no es objetivo; es decir, depende de lo que las personas humanas piensen o perciban. Entonces, por ejemplo, la distinción entre estar en Marte y no estar en Marte es una distinción objetiva; el estar de una roca particular en Marte no depende de ninguna manera de nuestras creencias. Por el contrario, la distinción entre "*aquí*" y "*allí*" no es objetiva: si un evento particular en una determinada ubicación espacial ocurre aquí o se produce depende del punto de vista de una persona.

Decir que hay **valores morales** objetivos es decir que algo es bueno o malo independientemente de si algún ser humano cree que es así. Del mismo modo, decir que tenemos **deberes morales** objetivos es decir que ciertas acciones son correctas o incorrectas para nosotros independientemente de si algún ser humano cree que es así. **Por ejemplo**, decir que el Holocausto fue objetivamente incorrecto es decir que estuvo mal, aunque los nazis que lo llevaron a cabo pensaron que era correcto, y aun así habría sido incorrecto incluso si los nazis hubieran ganado la Segunda Guerra Mundial y hubieran logrado exterminar o lavar el cerebro a todos los que estaban en desacuerdo con ellos, de modo que se creía universalmente que el Holocausto tenía razón. La afirmación de la premisa (1) es que si no hay Dios, entonces los valores morales y los deberes no son objetivos en este sentido.

Considera, entonces, los **valores morales**. Si el teísmo es falso, ¿por qué pensar que los seres humanos tienen un valor moral objetivo? Después de todo, desde el punto de vista naturalista, no hay nada especial en los seres humanos. Son simplemente subproductos accidentales de la naturaleza que han evolucionado hace relativamente poco tiempo en una mota de polvo infinitesimal llamada planeta Tierra, perdida en algún lugar en un universo hostil y sin sentido, y que están condenados a perecer individual y colectivamente en un tiempo relativamente corto. La evaluación de **Richard Dawkins** sobre el valor

humano puede ser deprimente, pero ¿por qué, en el ateísmo, se equivoca cuando dice: "*En el fondo no hay diseño, ningún propósito, ningún mal, nada bueno, nada más que indiferencia sin sentido… Somos máquinas para propagar ADN... Es la única razón de ser de todo ser viviente para ser* "?

Los filósofos ateos que son humanistas no parecen haber enfrentado directamente las consecuencias de su naturalismo. Por ejemplo, el filósofo humanista **Paul Kurtz** insiste en que el florecimiento humano es "*el todo y el fin*" de la vida humana, al tiempo que afirma, al igual que **Dawkins**, que "*los descubrimientos de Copérnico y Darwin. . . han [socavado] la creencia de que somos fundamentalmente diferentes de todas las demás especies*". Él reflexiona que "*muchas [personas] todavía se niegan a aceptar las implicaciones completas de estos descubrimientos. Todavía buscan encontrar un lugar especial para el ser humano en el esquema de las cosas*". **Kurtz** está pensando indudablemente en los teístas. Irónicamente, sin embargo, son precisamente los propios humanistas quienes buscan encontrar un lugar especial para la especie humana en el esquema de las cosas, que se niegan a aceptar todas las implicaciones de reducir seres humanos a solo otra especie animal. Los humanistas continúan tratando a los seres humanos como algo moralmente especial en contraste con otras especies. ¿Qué justificación hay para este tratamiento diferencial? En una visión naturalista, los valores morales son solo subproductos de la evolución socio biológica. Así como una troupe de mandriles muestra un comportamiento cooperativo e incluso un comportamiento altruista y sacrificial porque la evolución ha determinado que es ventajoso en la lucha por la supervivencia, sus primos homo sapiens exhiben un comportamiento similar por la misma razón. Como explica el filósofo de la ciencia **Michael Ruse,**

> *La posición del evolucionista moderno. . . es que los humanos tenemos una conciencia de moralidad. . . porque tal conocimiento es de valor biológico. La moral es una adaptación biológica, no menos de manos, pies y dientes. . . . Considerado como un conjunto de afirmaciones racionalmente justificables sobre un objetivo, la ética es ilusoria. Aprecio que cuando alguien dice "Ama a tu prójimo como a ti mismo", piensen que se están refiriendo más allá de sí mismos. . . . Sin embargo,. . . tal referencia es verdaderamente sin fundamento. La moralidad es solo una ayuda para la supervivencia y la reproducción,. . . y cualquier significado más profundo es ilusorio.*

Como resultado de las presiones sociobiológicas, se ha desarrollado entre el homo sapiens una especie de "*moralidad de rebaño*" que funciona bien en la perpetuación de nuestra especie en la lucha por la supervivencia. Pero en el punto de vista ateísta no parece haber nada acerca del homo sapiens que haga que esta moralidad sea objetivamente verdadera. Si la película de la historia evolutiva fuera rebobinada y disparada de nuevo, muy bien podrían haber evolucionado criaturas muy diferentes con un conjunto de valores muy diferente. ¿Con qué derecho consideramos nuestra moralidad como objetiva en lugar de la suya? Pensar que los seres humanos son especiales es ser culpables de especismo, un prejuicio injustificado hacia la propia especie.

Por lo tanto, si no hay Dios, entonces parece haberse eliminado cualquier base para considerar la moral de rebaño desarrollada por el homo sapiens como objetivamente verdadera. Entonces, si el teísmo es falso, es difícil ver qué bases quedan para la afirmación de los valores morales objetivos y, en particular, del valor especial de los seres humanos.

En segundo lugar, si el teísmo es falso, ¿cuál es la base de los deberes morales objetivos? En pocas palabras, en la visión atea, los seres humanos son solo animales, y los animales no tienen obligaciones morales entre sí. El ético **Richard Taylor** ilustra poderosamente el punto. Él nos invita a imaginar seres

humanos que viven en un estado de naturaleza sin ninguna costumbre o ley. Supongamos que uno de ellos mata a otro y toma sus bienes. **Taylor** reflexiona:

> *Tales acciones, aunque dañinas para sus víctimas, no son más injustas o inmorales de lo que serían si se hicieran de un animal a otro. Un halcón que agarra un pez del mar lo mata, pero no lo mata; y otro halcón que agarra el pez de las garras del primero lo toma, pero no lo roba, porque ninguna de estas cosas está prohibida. Y exactamente las mismas consideraciones se aplican a las personas que estamos imaginando.*

¿Por qué pensar que si Dios no existe, tendríamos la obligación moral de hacer algo? ¿Quién o qué nos impone estos deberes morales? Como dice **Taylor**, "*el concepto de obligación moral [es] ininteligible aparte de la idea de Dios. Las palabras permanecen, pero su significado se ha ido*".

Por lo tanto, si el ateísmo es verdadero, se vuelve imposible condenar la guerra, la opresión o el crimen como malvados. Tampoco se puede alabar la fraternidad, la igualdad o el amor como buenos. No importa lo que hagas, porque no hay lo correcto ni lo incorrecto; todo está permitido. Sin duda, algunas acciones -por ejemplo, violación o incesto- pueden no ser biológicamente o sociológicamente ventajosas, y así, en el curso del desarrollo humano, se han convertido en tabú. Pero eso no hace absolutamente nada para mostrar que la violación o el incesto es realmente incorrecto. En la visión atea, no hay nada realmente malo en violar a alguien. Tal comportamiento continúa todo el tiempo en el reino animal. Si, como afirma **Kurtz**, "*los principios morales que rigen nuestro comportamiento están enraizados en el hábito y la costumbre, el sentimiento y la moda*", entonces el violador que opta por burlarse de la moral de la manada no hace nada más serio que actuar desfasado. Entonces, si el teísmo es falso, es muy difícil entender qué bases quedan para los deberes morales objetivos.

Ahora es importante que sigamos siendo claros en la comprensión del problema que tenemos ante nosotros. La pregunta no es: ¿Debemos creer en Dios para vivir vidas morales? No hay ninguna razón para pensar que tanto los ateos como los teístas no vivan lo que normalmente caracterizamos como vidas buenas y decentes. De manera similar, la pregunta no es: ¿podemos formular un sistema de ética sin referencia a Dios? Si el no teísta garantiza que los seres humanos tienen un valor objetivo, entonces no hay razón para pensar que no pueda elaborar un sistema de ética con el cual el teísta también estaría de acuerdo en gran medida. O, nuevamente, la pregunta es: ¿podemos reconocer la existencia de valores morales objetivos sin referencia a Dios? El teísta típicamente mantendrá que una persona no necesita creer en Dios para reconocer, digamos, que debemos amar a nuestros hijos.

Todos los malentendidos anteriores del argumento se basan en confundir la existencia de Dios con la creencia en la existencia de Dios. El argumento no es que la creencia en la existencia de Dios es necesaria para la realidad objetiva de los valores y deberes morales, sino que Dios es necesario para la realidad objetiva de los valores y deberes morales. Tampoco es el argumento de que Dios es necesario para nuestro conocimiento de los valores y deberes morales. Me ha sorprendido la confusión de la ontología moral con la epistemología moral por parte de prominentes filósofos morales que responden a la premisa (1). **La ontología moral** se ocupa de la realidad de los valores morales y las propiedades; **La epistemología moral** trata con nuestro conocimiento de las verdades morales. En lo que se refiere a la epistemología moral, puedo apelar a todos los mismos mecanismos, como la intuición moral y la reflexión, mediante los cuales los pensadores humanistas confían en discernir con precisión el bien y el derecho. De hecho, la Biblia realmente enseña que la ley moral de Dios está "*escrita en los corazones*" de

todos los hombres, de modo que incluso aquellos que no conocen la ley de Dios "*hacen naturalmente las cosas de la ley*" ya que "*su conciencia les testifica*". (Rom. 2.14-15 a). Si ese es el caso, la **epistemología moral** de un teísta no necesita diferir ampliamente de la propia **epistemología moral** del humanista. Las objeciones epistemológicas son, pues, pistas falsas que no necesitan detenernos. Sostengo que el teísmo es necesario para que haya bienes y deberes morales, no para que podamos discernir los bienes y deberes morales que existen. Como dice **Kurtz**, "*la pregunta central sobre los principios morales y éticos se refiere a su fundamento ontológico. Si no provienen de Dios ni están anclados en un terreno trascendente, ¿son puramente efímeros?*".

Entonces, ¿qué respuesta pueden tener los pensadores naturalistas a la premisa (1)? Algunos filósofos, igualmente reacios a anclar los valores morales en un terreno trascendente no teísta como en Dios, intentan mantener la existencia de principios morales objetivos o propiedades morales en el contexto de una cosmovisión naturalista. Pero los defensores de tales teorías generalmente no saben cómo justificar su punto de partida. Si no hay Dios, entonces es difícil ver alguna razón para pensar que la moral genealógica desarrollada por el homo sapiens sea objetivamente verdadera o que la propiedad de la bondad moral sobrevenga a ciertos estados naturales de tales criaturas.

Parece que el humanista ateo debe insistir, con el especialista en ética de **Dartmouth Walter Sinnott-Armstrong**, que cualquier cosa que contribuya al florecimiento humano es moralmente buena y cualquier detracción del florecimiento humano es mala y toma eso como punto de partida explicativo. Pero el problema es que tal punto de partida explicativo parece prematuro debido a su arbitrariedad e inverosimilitud. ¿Por qué, dado el ateísmo, pensar que infligir daño a otras personas tendría alguna dimensión moral? ¿Por qué sería malo herir a otro miembro de nuestra especie? **Sinnott-Armstrong** responde: "*Simplemente lo es. Objetivamente, ¿no estás de acuerdo?*" Por supuesto, estoy de acuerdo en que está mal, ya que soy un teísta. Pero no veo ninguna razón para pensar que sería incorrecto si el ateísmo fuera cierto. **Sinnott-Armstrong** cree que la violación es incorrecta, aunque la actividad física que se considera violación entre los seres humanos ocurre todo el tiempo en el reino animal, del mismo modo que los actos que cuentan como asesinato y robo cuando son hechos por un humano ocurren constantemente entre miembros de otras especies animales, sin ningún significado moral en absoluto. Este es seguramente extraño y pide una explicación. Como ha argumentado **Michael Ruse**, podemos concebir seres raciales extraterrestres para quienes la violación no sería inmoral. Si visitaran la Tierra, ¿por qué deberían respetar los valores que se han desarrollado entre el homo sapiens? Si nuestra propia historia evolutiva hubiera sido diferente, las criaturas con un conjunto diferente de valores morales podrían haber existido aquí. Todo esto subraya la arbitrariedad del máximo explicativo de **Sinnott-Armstrong**.

El naturalista podría tratar de hacer frente a esta objeción sosteniendo que las propiedades morales se sobreponen necesariamente a ciertos estados naturales. Pero luego surge la pregunta sobre la verosimilitud de este último explicativo. La afirmación de que las propiedades morales necesariamente sobrevienen en ciertos estados físicos, en el mejor de los casos, nos da razones para pensar que si las propiedades morales sobrevienen a ciertos estados naturales, entonces necesariamente lo hacen. Pero eso no nos da ninguna razón para pensar que, dada una cosmovisión naturalista, existan propiedades morales o que sí sobrevivan a los estados naturales. ¿Por qué pensar que, desde una perspectiva atea del mundo, la propiedad curiosa y no física de la bondad moral sobrevendría a una mujer humana amamantando a su bebé? ¿Por qué, dado el naturalismo, la extraña y no física propiedad de la maldad moral sobrevendría a la salida de un hombre de una tienda que lleva ciertos artículos para los cuales no

ha dejado la moneda exigida por el dueño de la tienda? No veo ninguna razón para pensar que una especificación completa de todas las propiedades naturales de una situación determinaría o arreglaría las propiedades morales de esa situación. Si nuestro enfoque de la teoría meta-ética es ser una metafísica seria en lugar de simplemente un enfoque de "lista de compras", en el que uno simplemente se ayuda con las propiedades o principios morales supervenientes necesarios para hacer el trabajo, entonces se requiere algún tipo de explicación sobre por qué las propiedades morales sobrevienen en ciertos estados naturales o por qué tales principios son verdaderos. Es insuficiente para el naturalista señalar que, de hecho, aprehendemos la bondad o la obligatoriedad de algún rasgo de la existencia humana, porque eso solo sirve para establecer la objetividad de los valores y deberes morales, lo cual es la premisa (2) de el argumento moral!

Algunos filósofos creen que las verdades morales, siendo necesariamente verdaderas, no pueden tener una explicación de su verdad. Creo que podemos estar de acuerdo en que muchos principios morales son necesariamente ciertos. Pero eso no prueba que no puedan tener una explicación. La presuposición crucial de estos filósofos -que las verdades necesarias no pueden estar en relaciones de prioridad explicativa entre sí- está lejos de ser evidente y, de hecho, parece claramente falsa. Por ejemplo, el teísta clásico dirá que la afirmación "*existe una pluralidad de personas*" es necesariamente cierta porque "*Dios existe*" es necesariamente verdadero y Dios es esencialmente una Trinidad. Para dar un ejemplo no teológico, muchos matemáticos dirían que "$2 + 3 = 5$" es necesariamente cierto porque los axiomas de **Peano** para la aritmética estándar son necesariamente verdaderos. O bien, muchos metafísicos sostienen que la afirmación "*Ningún evento se precede a sí mismo*" es necesariamente cierta porque "*el devenir temporal es una característica esencial y objetiva del tiempo*" es necesariamente cierta. Sería absolutamente inverosímil sugerir que la relación de la tenencia de prioridad explicativa entre las declaraciones relevantes podría ir en cualquier dirección.

Dada la arbitrariedad e inverosimilitud de las aseveraciones no explicativas de la objetividad de los valores y deberes humanos, debemos preguntarnos si los valores y deberes morales pueden estar plausiblemente anclados en algún terreno transcendente y no teísta. Llamemos a este punto de vista **Platonismo Moral Atea**. Los platonistas morales ateos afirman que los valores morales objetivos existen, pero no están basados en Dios. De hecho, los valores morales no tienen más fundamento. Ellos simplemente existen.

Sin embargo, es difícil incluso comprender este punto de vista. ¿Qué significa decir, por ejemplo, que el valor moral de la justicia simplemente existe? Es difícil saber qué hacer con esto. Está claro lo que significa cuando se dice que una persona es justa; pero es desconcertante cuando se dice que, en ausencia de cualquier persona, la Justicia misma existe. Los valores morales parecen existir como propiedades de las personas, no como meras abstracciones, o de todos modos es difícil saber qué es para que exista un valor moral como una mera abstracción. Curiosamente, dado que el objeto abstracto de la justicia no es en sí mismo justo, parecería seguir que, en ausencia de personas, la justicia no existe, lo que parece contradecir la hipótesis. Los platonistas morales ateos parecen carecer de una base adecuada en la realidad para los valores morales, pero simplemente los dejan flotando de una manera ininteligible.

En segundo lugar, la naturaleza del deber u obligación moral parece incompatible con el platonismo moral ateísta. Supongamos, por el bien del argumento, que los valores morales existen

independientemente de Dios. Supongamos que existen valores como *Mercy, Justice, Love, Forbearance* y similares. ¿Cómo resulta eso en alguna obligación moral para mí? ¿Por qué tendría un deber moral, por ejemplo, ser misericordioso? ¿Quién o qué me impone esa obligación? Desde este punto de vista, los vicios morales como la avaricia, el odio y el egoísmo también existen presumiblemente como objetos abstractos. ¿Por qué estoy obligado a alinear mi vida con un conjunto de estos objetos abstractivamente existentes en lugar de cualquier otro? El teísmo, por el contrario, proporciona una base plausible para el deber moral, como veremos.

En tercer lugar, es increíblemente improbable que precisamente ese tipo de criatura emergiera del proceso evolutivo ciego que corresponde al reino abstractamente existente de los valores morales. Esto parece ser una coincidencia absolutamente increíble cuando uno piensa en ello. Es casi como si el reino moral supiera que venimos. Como lo vio **William Sorley**, es mucho más plausible considerar tanto el reino natural como el reino moral bajo la hegemonía de un **Creador** y **Legislador** divino que pensar que estas dos órdenes de realidad totalmente independientes coinciden.

En resumen, en una visión del mundo atea y naturalista, parece que no hay ninguna base para afirmar la existencia de valores y deberes morales objetivos. Ciertamente tenemos un sentido de moralidad, pero en el naturalismo, ese sentido es una ilusión forjada por el condicionamiento sociobiológico.

Objetividad de Valores y Deberes Morales

La premisa (2) del argumento moral afirma que, de hecho, existen valores y deberes morales objetivos. La forma en que los teóricos morales prueban las teorías éticas en competencia es evaluando qué tan bien se unen a nuestra experiencia moral. Considero que en la experiencia moral aprehendemos un reino de valores y deberes morales objetivos, así como en la experiencia sensorial aprehendemos un reino de objetos físicos objetivamente existentes. Del mismo modo que nos es imposible salir de nuestra percepción sensorial para poner a prueba su veridicalidad, tampoco hay forma de probar independientemente la veridicalidad de nuestras percepciones morales. Como enfatizó **Sorley**, no hay más razón para negar la realidad objetiva de los valores morales que la realidad objetiva del mundo físico. En ausencia de un derrotador, racionalmente confiamos en nuestras percepciones, ya sean sensoriales o morales.

Pero, ¿qué pasa con la afirmación de que los valores y deberes morales son ilusiones fomentadas en nosotros por la **evolución socio-biológica**? ¿Eso no constituye un derrotero para la premisa (2)? Aquí debemos distinguir cuidadosamente las dos formas en que la afirmación de que nuestras creencias morales son subproductos de la evolución socio-biológica puede constituir un defecto de (2). Por un lado, tal afirmación podría tomarse como un defecto de la verdad de (2). Es decir, la afirmación podría ser que, dado que nuestras creencias morales se han inculcado en nosotros a través de presiones socio-biológicas, esas creencias son falsas y, por lo tanto, los valores y deberes morales objetivos no existen. Entonces, interpretada, la objeción es un ejemplo de libro de texto de la **falacia genética**, que es el intento de falsificar una creencia al explicar cómo se originó esa creencia. Tal razonamiento es falaz, ya que una creencia podría ser cierta independientemente de cómo llegó a celebrarse. En particular, si Dios existe, entonces los valores y deberes morales objetivos existen independientemente de cuán condicionados estemos por el proceso evolutivo. Por lo tanto, la objeción en el mejor de los casos demuestra solo que nuestra percepción subjetiva de los valores y deberes morales ha evolucionado. Pero si los valores morales se descubren gradualmente, no se inventan, entonces nuestra aprehensión gradual

y falible del reino moral no socava más la realidad objetiva de ese reino que nuestra aprehensión gradual y falible del mundo físico socava la objetividad de ese reino.

Pero hay una segunda forma, más poderosa, en la que la afirmación **socio-biológica** puede ser interpretada: no como un defecto de la verdad de (2), sino de la garantía para (2). Es decir, dado que nuestras creencias morales han sido determinadas por presiones socio-biológicas, no tenemos ninguna garantía para creer que (2) sean verdaderas. Debido a que nuestras creencias morales han sido seleccionadas por la evolución, no por su verdad, sino por su valor de supervivencia, no podemos confiar en las liberaciones de nuestra experiencia moral. Entonces, incluso si (2) fuera cierto, aún no tendríamos ninguna garantía para creer que sea cierto. El problema con esta interpretación de la objeción es que resulta ser cuestionador e incluso contraproducente. En **primer** lugar, se trata de mendigar porque presupone que el naturalismo es verdadero. Si no hay Dios, entonces nuestra experiencia moral es, plausiblemente, ilusoria. Lo dije tanto en mi defensa de la premisa (1). Pero, ¿por qué pensar que el naturalismo es verdad? Para socavar la garantía que nuestra experiencia moral da a nuestras creencias morales, se debe hacer mucho más que mantener la posibilidad de que el naturalismo sea cierto. Porque si el teísmo es verdadero, entonces nuestra experiencia moral, incluso si está condicionada por la biología y la sociedad, probablemente no sea del todo ilusoria, pero es confiable hasta cierto punto. En ausencia de una prueba de naturalismo, la garantía a la que nuestra experiencia moral se presta (2) permanece invicto. En **segundo** lugar, la objeción es contraproducente porque, en el naturalismo, todas nuestras creencias, no solo nuestras creencias morales, han sido seleccionadas por su valor de supervivencia, no por la verdad, y por lo tanto no están justificadas. En particular, la creencia en el naturalismo y la socio explicación biológica de la creencia moral no está justificada. Entonces la objeción socava su propia garantía y, por lo tanto, es incapaz de ser afirmada racionalmente. Pero luego no puede derrotar la orden de premisa (2).

La mayoría de nosotros cree que en la experiencia moral aprehendemos valores y obligaciones objetivos. El propio **Ruse** confiesa en otro contexto: "*El hombre que dice que es moralmente aceptable violar niños pequeños es tan equivocado como el hombre que dice: 2 + 2 = 5*". Hablando hace varios años en un campus universitario canadiense, notó un cartel presentado por el Centro de información y agresión sexual. Decía: "*Agresión sexual: nadie tiene derecho a abusar de un niño, una mujer o un hombre*". La mayoría de nosotros reconoce que el abuso sexual de otra persona es incorrecto. Las acciones como la violación, la tortura, el abuso infantil y la brutalidad no son solo conductas socialmente inaceptables; son abominaciones morales. Por la misma razón, el amor, la generosidad, la igualdad y el autosacrificio son realmente buenos. Las personas que no lo ven son simplemente discapacitados morales, y no hay razón para permitir que su visión deteriorada ponga en duda lo que vemos claramente.

El especialista en ética **David Brink** cree que la objetividad de los valores morales es, por lo tanto, la posición predeterminada. "*No puede haber estándares morales objetivos. . . . Pero esta sería una conclusión revisionista, para ser aceptada solo como el resultado de un argumento amplio y convincente de que los compromisos de objetividad ética son insostenibles*". De hecho, creo que estamos y debemos confiar más en la verdad de la premisa (2) de lo que somos de las premisas en cualquier argumento para el nihilismo moral. A la luz de la garantía conferida en (2) por nuestra experiencia moral, los argumentos para el nihilismo moral siempre incluirán alguna premisa que está menos justificada que (2) y que, por lo tanto, debe ser negada.

El Dilema de Eutifrón

De las dos premisas se deduce lógicamente que Dios existe. Nótese que al defender las dos premisas, no nos hemos comprometido con ninguna cuenta particular de la relación entre Dios y los valores o deberes morales. Sin embargo, la objeción más popular planteada contra el argumento moral es esencialmente un desafío para basar los valores y deberes morales en Dios. La objeción, registrada por primera vez en el diálogo de **Platón Eutifrón,** dice lo siguiente: o bien algo es bueno porque Dios lo quiere o bien Dios quiere algo porque es bueno. **Si es bueno solo porque Dios lo quiere**, entonces lo que es bueno se vuelve arbitrario. Dios pudo haber querido que el odio y los celos fueran buenos, y entonces deberíamos habernos visto obligados a odiarnos y envidiarnos unos a otros. Pero eso parece inverosímil; al menos algunos bienes morales parecen ser necesarios. Pero si decimos que **Dios quiere algo porque es bueno**, entonces si algo es bueno o malo es independiente de Dios. En ese caso, parece que el valor moral existe independientemente de Dios, lo que socava la premisa (1) de nuestro argumento moral. Si Dios no existiera, los valores y deberes morales objetivos existirían de todos modos.

El **dilema de Eutifrón** puede ser interpretado como un argumento para el **platonismo moral ateísta**. Ahora ya hemos visto que tal teoría tiene déficits importantes. Esto sugiere que el dilema que supuestamente nos obliga a tal posición es falso y que podemos escapar a los cuernos del dilema encontrando una tercera alternativa. Creo que una teoría de la ética del mando divino formulada apropiadamente, tal como ha sido articulada por **Robert Adams**, **Philip Quinn**, **William Alston** y otros, ofrece una alternativa tal: nuestros deberes morales están constituidos por los mandamientos de un ser esencialmente justo y afectuoso: Dios. Para cualquier acción **A** y agente moral **S**, podemos explicar las nociones de requisito moral, prohibición y permiso de **A** para **S** de la siguiente manera:

> *A se le requiere a S si y solo si un Dios justo y amoroso le ordena a S que haga A.*
>
> *A está prohibido a S si y solo si un Dios justo y amoroso le ordena a S no hacer A.*
>
> *A está permitido para S si y solo si un Dios justo y amoroso no le ordena a S que no haga A.*

Como nuestros deberes morales están basados en los mandamientos divinos, no son independientes de Dios.

Tampoco son arbitrarios los mandatos de Dios, ya que son las expresiones necesarias de su naturaleza justa y amorosa. Dios es esencialmente compasivo, justo, amable, imparcial, y demás, y sus mandamientos son reflejos de su propio carácter. El carácter de Dios es definitivo de bondad moral; sirve como el paradigma de la bondad moral. Por lo tanto, lo moralmente bueno / malo se determina por referencia a la naturaleza de Dios; lo moralmente correcto / incorrecto se determina por referencia a su voluntad. La voluntad o los mandatos divinos entran en juego como una fuente de obligación moral, no de valor moral. Como expresiones necesarias de su naturaleza, los mandamientos de Dios no son arbitrarios, por lo que no debemos preocuparnos por los contrafactuales con antecedentes imposibles como "*Si Dios fuera a ordenar el abuso infantil*…" En la comprensión habitual, los contrafactuales con antecedentes imposibles no tienen un valor de verdad no vacuo. Incluso si rechazamos la semántica habitual y permitimos que algunos contrafactuales con antecedentes imposibles puedan ser vanos o falsos, ¿cómo vamos a evaluar el valor de verdad de un enunciado con un antecedente como este? Es como preguntarse si, si hubiera un cuadrado redondo, su área sería igual al cuadrado de uno de sus lados. ¿Y qué importa cómo se responde, ya que lo que se imagina es lógicamente incoherente? No veo que el teórico del comando

divino esté comprometido con la verdad no vacía del contrafactual en cuestión o que algo significativo esté pendiente de su pensamiento de que sea vanamente verdadero o falso.

Si el no teísta exigiera: "*¿Por qué escoger la naturaleza de Dios como definitiva del Bien?*" La respuesta es que Dios, por definición, es el ser más grande concebible, y un ser que es el paradigma de la bondad es mayor que uno que meramente ejemplifica la bondad. A menos que seamos *nihilistas*, debemos reconocer algún último estándar de valor, y Dios es el punto de detención menos arbitrario.

El argumento moral nos lleva a un ser personal, necesariamente existente, que es el locus y la fuente de la bondad moral. De este modo complementa de manera importante las conclusiones de los argumentos **cosmológicos** y **teleológicos**.

Argumento Ontológico

Algunos lectores pueden sorprenderse de encontrar aquí una defensa del argumento ontológico. Muchos pensadores estarían de acuerdo con la desestimación del argumento por parte de **Arthur Schopenhauer** como "*una broma encantadora*". Pero varios filósofos prominentes recientes como **Norman Malcolm**, **Charles Hartshorne** y **Alvin Plantinga** no solo toman en serio la discusión sino que la consideran sólida. Dado que la formulación y defensa del argumento proporcionado por **Plantinga** son las más sofisticadas en la larga historia del **argumento ontológico**, aprovechando los errores y descuidos de sus predecesores, la versión del argumento de **Plantinga** tiene más posibilidades de ser convincente y, por lo tanto, servirá como el trampolín para nuestra discusión.

En su versión del argumento, **Plantinga** se apropia de la idea de **Gottfried Wilhelm Leibniz** de que el argumento ontológico asume que el concepto de Dios es posible. Es decir, el argumento asume que el concepto "*Dios*" o "*ser más grande concebible*" es un concepto coherente o, empleando la semántica de los mundos posibles, que existe un mundo posible en el que Dios existe.

Mundos Posibles

Para aquellos que no están familiarizados con la semántica de los mundos posibles, permítanme explicarles que por "*un mundo posible*" uno no significa un planeta o incluso un universo, sino más bien una descripción máxima de la realidad, o una forma en que podría ser la realidad. Tal vez la mejor manera de pensar en un mundo posible sea como una gran conjunción de *p & q & r & s. . .* , cuyos conjuntos individuales son las proposiciones *p, q, r, s,. . .* Un mundo posible es una conjunción que comprende cada proposición o su contradictoria, de modo que produce una descripción máxima de la realidad; nada queda fuera de tal descripción. Al negar diferentes conjuntos en una descripción máxima, llegamos a diferentes mundos posibles:

- *W1: p & q & r & s . . .*
- *W2: p & ¬q & r & ¬s . . .*
- *W3: ¬p & ¬q & r & s . . .*
- *W4: p & q & ¬r & s . . .*
- *. . .*

Solo una de estas descripciones estará compuesta de conjunciones, todas las cuales son verdaderas y así será la realidad en realidad, es decir, el mundo real.

Ya que estamos hablando de mundos posibles, los diversos conjuntos que comprende un mundo posible deben ser capaces de ser verdaderos tanto individualmente como en conjunto. Por ejemplo, la proposición de que el Primer Ministro es un número primo ni siquiera es posible, ya que los números son objetos abstractos que no podrían ser idénticos a un objeto concreto como el Primer Ministro. Por lo tanto, ningún mundo posible tendrá esa proposición como uno de sus conjuntos; más bien, su negación será un conjunto de todos los mundos posibles. Tal proposición es necesariamente falsa, es decir, es falsa en todo mundo posible. Por el contrario, la proposición de que **George McGovern** es el presidente de los Estados Unidos es falsa en el mundo real, pero podría ser cierta y también lo es en conjunción con algunos mundos posibles. Decir que **George McGovern** es el presidente de los Estados Unidos en algún mundo posible es decir que hay una descripción máxima de la realidad que tiene la proposición pertinente como uno de sus conjuntos. De manera similar, decir que Dios existe en un mundo posible es decir que la proposición de que Dios existe es verdadera en alguna descripción máxima de la realidad.

La idea de Leibniz sobre el argumento ontológico fue que el argumento asume que la proposición de que Dios existe (o que existe un gran ser concebible o que existe un ser perfecto) es posiblemente verdadera, es decir, Dios existe en algún mundo posible. Porque si el concepto de Dios es incoherente o imposible, entonces la palabra "*Dios*" no puede referirse a nada, así como las palabras "*círculo cuadrado*" podrían referirse a algo. La expresión "*mayor ser concebible*" sería, en ese caso, una combinación incoherente de palabras.

Argumento Ontológico de Alvin Plantinga

Ahora, en su versión del argumento, **Plantinga** concibe a Dios como un ser que es "*máximamente excelente*" en todos los mundos posibles. **Plantinga** toma la excelencia máxima para lograr propiedades excelentes como la omnisciencia, la omnipotencia y la perfección moral. Un ser que tiene excelencia máxima en cada mundo posible tendría lo que **Plantinga** llama "*grandeza máxima*". Ahora bien, se puede ejemplificar la propiedad de la grandeza máxima, afirma **Plantinga**, es decir, hay un mundo posible en el que un ser máximo existe pero entonces este ser debe existir de una manera excelente en todos los mundos posibles, incluido el mundo real. Por lo tanto, Dios existe.

Podemos formular la versión de **Plantinga** del argumento ontológico de la siguiente manera:

1) Es posible que exista un gran ser máximo.
2) Si es posible que exista un gran ser máximo, entonces existe un ser máximo en un mundo posible.
3) Si existe un ser máximo en algún mundo posible, entonces existe en todos los mundos posibles.
4) Si existe un ser máximo en todos los mundos posibles, entonces existe en el mundo real.
5) Si existe un ser máximo en el mundo real, entonces existe un ser máximo.
6) Por lo tanto, existe un gran ser máximo.

Puede sorprenderle saber que las premisas (2) - (5) de este argumento son relativamente indiscutibles. La mayoría de los filósofos estarían de acuerdo en que si la existencia de Dios es posible, entonces él debe existir. El principal problema que debe resolverse con respecto al argumento ontológico de **Plantinga** es qué garantía existe para pensar que la premisa clave "Es posible que exista un gran ser máximo" es verdadera.

Al tratar este tema, es crucial que distingamos claramente entre la **posibilidad metafísica** y **posibilidad epistémica**. El primero se refiere a lo que es realmente posible; el segundo se refiere a lo que es

consistente con lo que sabemos. Uno se siente tentado a decir: "*¡Es posible que Dios exista, y es posible que él no exista!*" Pero esta afirmación es verdadera solo con respecto a la **posibilidad epistémica**: por todo lo que sabemos, Dios puede existir o puede que no exista. Por otro lado, si Dios es concebido como un ser máximo, entonces su existencia es necesaria o imposible, independientemente de nuestra incertidumbre epistémica. Para ilustrar: una ecuación matemática extraordinariamente difícil puede estar más allá de nuestra capacidad de comprensión, por lo que decimos que es posible que la ecuación sea verdadera y que sea posible que sea falsa. Pero simplemente confesamos nuestra incertidumbre epistémica con respecto al valor de verdad de la ecuación. Como parte de las matemáticas, la ecuación en sí misma es necesariamente verdadera o necesariamente falsa. De la misma manera, la posibilidad epistémica de la premisa (1) (o su negación) no garantiza su posibilidad metafísica.

Orden Intuitivo para a Premisa (1)

Dicho esto, sin embargo, sigue siendo cierto que el concepto de un ser máximo es intuitivamente una noción coherente y, por lo tanto, podría argumentarse, posiblemente con una instancia. Para que el argumento ontológico falle, el concepto de un ser máximo debe ser incoherente, como el concepto de un soltero casado. El concepto de un soltero casado no es un concepto estrictamente contradictorio (como es el concepto de un hombre casado no casado), y sin embargo es obvio, una vez que uno entiende el significado de las palabras "casado" y "soltero", que nada correspondiente a ese concepto puede existir. Por el contrario, el concepto de un **gran ser máximo** no parece remotamente incoherente. Esto proporciona una justificación *prima facie* para pensar que es posible que exista un ser de gran magnitud.

Pero, ¿no apelará esta apelación a la intuición al exceso metafísico? Una de las estrategias más importantes empleadas por los detractores del argumento ontológico ha sido construir parodias del argumento que están diseñadas para vencer la garantía *prima facie* de la que se dice que disfruta la premisa (1). Al mostrar que ideas análogas como la idea de "*una isla más perfecta*" o la idea de "*un león necesariamente existente*" también parecen *prima facie* ser conceptos coherentes, los críticos han tratado de demostrar que la lógica del argumento ontológico postular la existencia de todo tipo de seres ridículos.

Pero podemos replicar plausiblemente que la idea de Dios difiere de manera crucial de las parodias tradicionalmente presentadas por los detractores del argumento. Por un lado, las propiedades que conforman la excelencia máxima como lo define **Plantinga** tienen valores máximos intrínsecos, mientras que las propiedades excelentes de cosas como las *islas* no lo hacen. Por ejemplo, la omnisciencia es la propiedad de conocer solo y todas las verdades. Es imposible saber más verdades que eso. Por el contrario, en el caso de las islas, ¡siempre podría haber más palmeras o bailarinas nativas! Por lo tanto, no puede haber una isla más perfecta o más grande concebible. Además, no está nada claro que existan propiedades objetivas excelentes para hacer cosas como islas, ya que la excelencia de las islas parece ser relativa a los intereses de uno, ¿se prefiere una isla desierta o una isla que cuente con los mejores hoteles?

La idea de algo así como un *león necesariamente existente* también parece incoherente. Porque como un ser necesario, tal bestia debería existir en todos los mundos posibles que podamos concebir. Pero cualquier animal que pueda existir en un mundo posible en el que el universo está compuesto por una singularidad infinita de curvatura, densidad y temperatura espaciotemporales no es un león. Por el

contrario, un ser de máxima excelencia, si es inmaterial, podría trascender tales limitaciones físicas y así concebirse como necesariamente existente.

Tal vez el mayor desafío al atractivo de la intuición como garantía para la premisa (1) es que parece intuitivamente coherente de la misma manera concebir lo que podríamos llamar un ser *casi máximo*, por ejemplo, uno que está en todos los demás aspectos máxima excelencia, excepto que no conoce las verdades sobre eventos contingentes futuros. ¿Por qué la premisa clave del argumento ontológico es más verosímilmente verdadera que una premisa paralela "*Es posible que exista un ser casi máximo*"? Si nos justificamos al pensar que existe un ser máximo, ¿no estamos igualmente justificados al pensar que existe un ser casi máximo?

Tal vez no; para la grandeza máxima es lógicamente incompatible con la grandeza cuasi-máxima. Dado que un ser máximo es por definición omnipotente, ningún objeto concreto puede existir independientemente de su poder creativo. Como un ser omnipotente, un ser grandemente grande debe tener el poder de abstenerse libremente de crear cualquier cosa, de modo que debe haber mundos posibles en los que no exista nada más que el ser máximo. Pero eso implica que si la grandeza máxima es posiblemente ejemplificada, entonces la grandeza cuasi-máxima no lo es. Un ser casi-excelente (es decir, un ser que tiene muchas propiedades excelentes pero que no existe en todos los mundos posibles) puede existir en muchos mundos (mundos en los que el ser más grande ha elegido crearlo), pero tal el ser carecería de la existencia necesaria y, por lo tanto, no sería cuasi-máximamente grande. Por lo tanto, si se puede ejemplificar la grandeza máxima, la grandeza casi máxima es imposible. Por lo tanto, nuestra intuición de que un ser máximo es posible no se ve menoscabada por la afirmación de que un ser cuasimaxialmente grande también es intuitivamente posible, ya que vemos que la segunda intuición depende de la suposición de que un ser grandemente grande no puede existir, lo que suplica pregunta.

Aún así, los escépticos acerca de nuestra capacidad para discernir qué es posible / imposible insistirán en que no tenemos manera de saber a priori si la grandeza máxima o la grandeza quasimaximal posiblemente se ejemplifiquen. No puede ser ambas cosas, pero no tenemos idea de si es posible. Nuestras intuiciones sobre nociones modales como la posibilidad son guías poco confiables.

Podríamos responder plausiblemente a esta objeción de que la intuición de que posiblemente exista un ser máximo tiene prioridad sobre cualquier intuición de que posiblemente exista un ser casi máximo. La última intuición parece depender de la primera, y sin embargo, al reflexionar, llegamos a perder la intuición última a través de la comprensión de que si un ser máximo es posible, entonces no lo es un ser casi máximo. Por lo tanto, nuestra garantía *prima facie* para premisa (1) permanece.

Orden *Posteriori* para a Premisa (1)

Aún así, podríamos preguntarnos si, frente a tal escepticismo, se puede ofrecer algo más en defensa de la premisa (1) que nuestras intuiciones modales solamente. **Plantinga** proporciona una pista cuando dice que si "*reflexionamos cuidadosamente*" sobre la premisa (1) y las supuestas objeciones a ella, si "*consideramos sus conexiones con otras proposiciones que aceptamos o rechazamos*" y todavía la consideramos convincente, entonces estamos dentro de nuestros derechos racionales al aceptarlo. Tal procedimiento está muy lejos del tipo de especulaciones a *priori* condenadas por el modal escéptico. Incluso si no podemos determinar a priori si es posible ejemplificar la grandeza máxima, podemos llegar a creer sobre la base de consideraciones a *posteriori* que es posible que exista un ser máximo.

Por ejemplo, otros argumentos teístas como el argumento **cosmológico de Leibniz**, el **argumento moral** y los **argumentos conceptualistas para Dios** como base de objetos abstractos o verdades necesarias pueden llevarnos a pensar que es plausible que exista un ser máximo. Ya hemos analizado el argumento **cosmológico de Leibniz** y el **argumento moral**. Un argumento conceptualista para la existencia de Dios podría formularse de la siguiente manera:

1) Los objetos abstractos, como los números y las proposiciones, son realidades independientemente existentes o conceptos en alguna mente.
2) Los objetos abstractos no son realidades que existen independientemente.
3) Si los objetos abstractos son conceptos en alguna mente, entonces existe un ser omnisciente, metafísicamente necesario.
4) Por lo tanto, existe un ser omnisciente, metafísicamente necesario.

Una defensa de la premisa (1) implicaría una refutación del nominalismo, la opinión de que los objetos abstractos no existen en absoluto. Premisa (2) rechaza el platonismo con respecto a los objetos abstractos, lo más plausible posible sobre la base de su aislamiento causal y, por lo tanto, irrelevante para lo que existe o sucede en el mundo. La premisa (3) excluye la conexión a tierra de objetos abstractos en una mente humana, ya que hay demasiados objetos para fundamentarse en algo menos que una inteligencia infinita y, dado que muchos de estos objetos existen necesariamente, en ningún caso pueden basarse en la mente de un ser meramente contingente. Por lo tanto, uno es llevado a la existencia de una mente omnisciente y necesaria como el fundamento de la existencia de objetos abstractos. No estoy seguro de este argumento, principalmente debido a las reservas sobre su primera premisa, que requeriría que rechazáramos varias alternativas nominalistas al conceptualismo como el ficcionalismo, el constructibilismo, el figuralismo, etc. Aún así, filósofos prominentes como **Plantinga** lo han respaldado.

Por lo tanto, el **argumento cosmológico** conduce a un ser metafísicamente necesario que es el fundamento de la existencia para cualquier realidad concreta, el **argumento moral** a un lugar de valor moral que debe ser tan metafísicamente necesario como los valores morales que fundamenta, y el **argumento conceptualista** a un la inteligencia omnisciente, metafísicamente necesaria como base de los objetos abstractos.

Las consideraciones de simplicidad también podrían entrar en juego aquí. Por ejemplo, es más simple postular un ser metafísicamente necesario, infinito, omnisciente, moralmente perfecto que pensar que existen tres seres necesarios por separado que ejemplifican estas respectivas propiedades excelentes. De manera similar, con respecto a los seres casi máximos, la afirmación de **Swinburne** parece plausible que es más simple (o tal vez menos ad hoc) postular cero o infinito como medida de una propiedad graduada que postular una medida inexplicablemente finita. Por lo tanto, sería más plausible pensar que la grandeza máxima es posiblemente instanciada que la grandeza cuasi máxima. Sobre la base de consideraciones como estas, podríamos considerarnos justificados al creer que es posible que **exista un ser máximo**.

La pregunta que surge en este punto es si el **argumento ontológico** no se ha convertido en una mera pregunta que mendiga. Un argumento es una cuestión de mendigar si la única razón para aceptar una premisa en el argumento es que uno ya acepta la conclusión, por lo que uno en efecto razona en un

círculo. En el presente caso, podría parecer que la razón por la que uno piensa que es posible que exista un ser máximo es que hay buenas razones para pensar que existe un ser de gran magnitud.

Pero este recelo puede surgir como resultado de pensar en el proyecto de la teología natural de una manera demasiado lineal. Los argumentos teístas no necesitan ser considerados como enlaces en una cadena, en la que un enlace sigue a otro de modo que la cadena es tan fuerte como su eslabón más débil. Más bien son como enlaces en una capa de cota de malla, en la que todos los enlaces se refuerzan entre sí para que la fuerza del conjunto supere la de cualquier enlace individual. El **argumento ontológico** podría jugar su parte en un caso acumulativo para el teísmo, en el que una multitud de factores simultáneamente conspiran para llevar a uno a la conclusión global de que Dios existe. En ese sentido, **Anselmo** se equivocó al pensar que había descubierto un argumento único que, independientemente de todo lo demás, servía para demostrar la existencia de Dios en toda su grandeza. Sin embargo, su argumento encapsula el impulso de todos los argumentos para mostrar que Dios, el Ser Supremo, existe.

Aplicación Práctica

Una de las cosas que más inciensa a los no teístas contemporáneos es que los cristianos creen en Dios sin tener ninguna evidencia de la existencia de Dios. El material de los últimos dos capítulos te permitirán romper ese estereotipo. Aunque argumenté en el capítulo 1 que podemos saber que Dios existe completamente separado de la evidencia, sin embargo, la evidencia de la existencia de Dios que hemos examinado hace más probable que no que Dios exista. Si domina el material en estos capítulos, desarmará por completo al incrédulo de su principal queja y excusa por su incredulidad.

¿Cuál es la fuerza de estos argumentos? No necesitamos afirmar que podamos probarle al incrédulo que Dios existe. En la mente de la mayoría de la gente, la palabra probar o prueba connota una demostración matemática. Simplemente no hay razón para establecer el nivel tan alto de forma irrealista. Es una mejor estrategia para bajar el listón y superar realmente todas las expectativas. Entonces deberíamos simplemente afirmar que "*Hay buenos argumentos para la existencia de Dios*" o "*A la luz de la evidencia es más probable que Dios existe*" o incluso más modestamente, "*Los argumentos hacen que sea racional creer que Dios existe*". Si el incrédulo nos pregunta si estamos diciendo que el ateísmo o el agnosticismo es irracional, deberíamos decir: "*No estoy interesado en emitir juicios personales sobre si los no teístas son racionales o no en lo que creen. Solo digo que hay buenos argumentos para la existencia de Dios*". Las visiones del mundo, como tales, no son ni racionales ni irracionales; más bien, las personas son racionales o no en la medida de las visiones del mundo que hacen. Una persona puede ser racional al creer algo que es falso, si cree que tiene buenos argumentos para esa opinión. Por lo tanto, la misma visión del mundo puede ser racional para algunas personas e irracional para otros. Entonces, si el ateísmo es racional para algunas personas o no, realmente no está al lado del punto. El problema es más bien si el ateísmo es verdadero. Lo que aspiramos a mostrar es que el ateísmo es falso, no es irracional que alguien lo tenga. Hacemos eso presentando buenos argumentos para el teísmo. Recuerde: las personas son racionales; los argumentos son buenos. Nos interesa saber si existen argumentos sólidos para la existencia de Dios basados en premisas que sean más plausibles que sus negativas. No necesitamos hacer un juicio personal sobre la racionalidad o la irracionalidad de los no teístas. Tal enfoque tiene la ventaja de no ofender a la persona a la que tratamos de convencer. Simplemente le decimos, "*Aquí hay algunos argumentos para la existencia de Dios que creo que son realmente buenos. ¿Qué piensas de ellos?*"

Te animo a memorizar las premisas de cada uno de los argumentos que hemos discutido. La mayoría de las formulaciones son muy breves para que esto se haga fácilmente. Por lo tanto, tiene un par de ventajas. Primero, le permite tener siempre al alcance de su mano una respuesta para cualquiera que le pregunte por el motivo de su esperanza (1 P. 3:15). Como resultado, encontrarás tremenda confianza y audacia al hablar sobre tu fe con los no creyentes. La mayoría de los incrédulos ignoran la **teología natural** y nunca se han enfrentado a un cristiano que está dispuesto a ofrecer argumentos cuidadosamente formulados para su creencia en Dios. Tener argumentos lógicamente válidos y claramente formulados te hará parecer inteligente y aumentará tu credibilidad ante sus ojos, lo que solo hará que tu testimonio sea más efectivo. En segundo lugar, una gran ventaja de diseñar las premisas de cada argumento es que te permite mantenerte en el buen camino y no dejarte llevar por pistas falsas que el incrédulo arrastrará por tu camino. Siempre pregúntese cuando se enfrenta a una objeción: "*¿Exactamente qué premisa del argumento desafía la objeción?*". Muchas veces encontrará que la objeción en realidad no desafía ninguna premisa y, por lo tanto, es irrelevante para el argumento. Por ejemplo, casi puedo garantizar que si presentas el argumento moral, la respuesta será "*¿Cómo te atreves a decir que los no creyentes no pueden vivir una buena vida moral?*" O bien, "*No tienes que creer en Dios para poder ¡conocer el bien del mal!*" Estas objeciones están dirigidas a hombres de paja y, por lo tanto, son irrelevantes para el argumento. Al escribir las premisas en un pedazo de papel para su amigo no creyente, puede ayudarlo a ver lo que es y no es relevante y a tener algo que llevar con él de la conversación.

También me parece útil poder presentar un caso acumulativo que comprenda varios argumentos para la existencia de Dios. Es gracioso, pero ha sido mi experiencia que el simple hecho de poder nombrar varios argumentos para la existencia de Dios (¡incluso sin dar las premisas!) Asombra a mucha gente y le da peso a la credibilidad del teísmo. Los argumentos mismos muestran cómo la hipótesis de Dios da sentido a una amplia gama de hechos de la experiencia humana y, por lo tanto, qué tan poderosa es la hipótesis. Como mencioné antes, deberíamos pensar en los argumentos como una capa de malla en la que los enlaces se refuerzan mutuamente. A muchos incrédulos se les ha enseñado a plantear objeciones comunes, como "*Ese argumento solo demuestra ser un Diseñador del universo, no un Creador*" o "*Ese argumento solo prueba que hay un Creador del universo, no que él es bueno*". Uno puede admitir libremente que el **argumento cosmológico** no prueba la bondad del Creador; ese atributo se muestra en cambio por el **argumento moral**; y el **argumento cosmológico** demuestra que hay un Creador personal del universo, incluso si el **argumento teleológico** no. Tener una variedad de argumentos no solo refuerza las conclusiones comunes sino que también redondea la naturaleza del ser cuya existencia prueban.

Por supuesto, huelga decir que debemos presentar estos argumentos con gentileza y respeto. No debemos ser peleadores con un no creyente, o solo lograremos alienarlo. Tener argumentos sólidos te ayudará a mantener la calma frente a los ataques de enojo porque te darás cuenta de lo engañados que están muchas personas y te responderán con compasión. Cuando tienes buenas razones para lo que crees y sabes las respuestas a las objeciones a tus argumentos, entonces no hay razón para ponerte caliente bajo el collar. En su lugar, le resultará un placer discutir estas preguntas importantes e interesantes con personas que aún no creen.

Algunos de ustedes se estarán preguntando, *"¿Pero cómo podría posiblemente compartir todo este material en un contacto evangelístico?"* Aquí simplemente debemos ejercitar un poco de sentido común y ser

sensibles a dónde está la otra persona en su pensamiento. ¡Por supuesto, no expones todo esto sobre el infinito actual y potencial, el universo en expansión, el ajuste fino, los cerebros de Boltzmann, las propiedades morales supervenientes y la posibilidad de una grandeza máxima para los pobres no cristianos a la vez! Debes comprender cuán profundo es su pensamiento y antecedentes sobre estos temas para saber qué relación tienes con él. Empiezas simple y profundizas ya que tiene más preguntas. Sé que este material es efectivo, porque he visto a Dios usarlo cuando se comunica con sensibilidad.

Por ejemplo, mi esposa, **Jan**, una vez estuvo hablando con una chica del sindicato de estudiantes que dijo que no creía en Dios. **Jan** respondió: "*Bueno, ¿qué piensas del argumento para una primera causa?*" "*¿Qué es eso?*", Dijo. **Jan** explicó: "*Todo lo que vemos tiene una causa, y esas causas tienen causas, y así sucesivamente. Pero esto no puede volver para siempre. Tenía que haber un comienzo y una primera causa que lo inició todo. Este es Dios*". Ahora bien, esa era obviamente una declaración muy simple del **argumento cosmológico kalām**. La joven respondió: "*Supongo que Dios existe después de todo*". En ese momento, ella no estaba lista para poner su fe en Cristo, pero al menos se había acercado un paso más lejos de su ateísmo.

Cuando uno habla con una persona que tiene una comprensión más profunda de estos temas, entonces, por supuesto, uno debe ir más profundo. Por ejemplo, hace muchos años cuando estábamos estudiando en Alemania en una beca de investigación, conocimos a un físico polaco que estaba allí en una confraternidad similar. Mientras conversábamos, ella mencionó que la física había destruido su creencia en Dios y que la vida no tenía sentido para ella. "*Cuando miro hacia el universo, todo lo que veo es negrura*", explicó, "*y cuando miro dentro de mí todo lo que veo es oscuridad*". (¡Qué afirmación tan conmovedora de la situación moderna!)

Bueno, en ese momento **Jan** se ofreció voluntariamente, "*Oh, deberías leer la disertación doctoral de Bill. Él usa la física para probar que Dios existe*". Así que le prestamos mi disertación para leer sobre el argumento cosmológico. En los días siguientes, ella se hizo progresivamente más emocionada. Cuando llegó a la sección de astronomía y astrofísica, estaba positivamente eufórica. *"¡Conozco a estos científicos que estás citando!*", Exclamó asombrada. Cuando llegó al final, su fe había sido restaurada. "*Gracias por ayudarme a creer que Dios existe*", dijo.

Respondimos: "*¿Te gustaría conocerlo de una manera personal?*" Luego hicimos una cita para encontrarla esa noche en un restaurante. Mientras tanto, preparamos de memoria nuestras Cuatro Leyes Espirituales impresas a mano.

Después de la cena, abrimos el folleto y comenzamos: "*Del mismo modo que existen leyes físicas que gobiernan el universo físico, también existen leyes espirituales que rigen su relación con Dios...* "

"*¡Por qué, leyes físicas! ¡Leyes espirituales!* ", Exclamó. *"¡Esto es solo para mí!*" Cuando llegamos a los círculos al final que representaban dos vidas y le preguntamos qué círculo representaba su vida, puso su mano sobre los círculos y dijo: "*Oh, esto es tan personal. No puedo responder ahora*". Entonces la alentamos a llevar el folleto a casa y darle su vida a Cristo.

Cuando la vimos al día siguiente, su cara estaba radiante de alegría. Ella nos contó cómo se había ido a casa y en la privacidad de su habitación rezó para recibir a Cristo. Ella luego tiró todo el vino y los tranquilizantes en los que ella había estado confiando en el inodoro. Ella era una persona verdaderamente transformada. Le dimos buenas noticias para el hombre moderno y le explicamos la

importancia de mantener una vida devocional con Dios. Nuestros caminos se separaron durante varios meses. Pero cuando la volvimos a ver, todavía estaba entusiasmada con su fe, y sus posesiones más preciadas eran su Biblia Buenas Nuevas y sus Cuatro Leyes Espirituales hechas a mano. Entonces fue una gran victoria para Dios. Fue una de las ilustraciones más vívidas que he visto de cómo el Espíritu Santo puede usar argumentos y evidencia para atraer a alguien hacia un conocimiento salvador de Dios.

Permítanme agregar algunas palabras sobre cada uno de los argumentos en particular. **El argumento cosmológico de Leibniz** tiene un gran pedigrí filosófico, históricamente hablando. Se basa en un acertijo metafísico muy arraigado, a saber, ¿por qué existe algo en absoluto? Esta pregunta ha molestado a los filósofos durante literalmente milenios. Al compartir el argumento, debemos tratar de evocar un sentido del misterio de la existencia en los incrédulos. Sin embargo, debo confesar que no he tenido mucha ocasión de usar el argumento cosmológico de Leibniz en el evangelismo. Mi sospecha es que es demasiado abstracto para ser comprensible para la mayoría de las personas. Pero para personas de mentalidad filosófica, el argumento puede ser atractivo. La clave del argumento será la primera premisa. Los incrédulos no reconocen ninguna otra excepción a este principio aparte del universo mismo; pero ¿por qué debería el universo ser una excepción? Vimos que los intentos de justificar una exención para el universo resultaron ser mendigos de preguntas. Use una ilustración como la historia de la pelota de **Richard Taylor** en el bosque, que seguimos aumentando en tamaño hasta que se vuelva coextensiva con el universo, para motivar la aceptación del principio. Personalmente, me gusta mucho este argumento.

En cuanto al **argumento cosmológico de kalām**, lo he encontrado muy útil en el evangelismo. Hace poco, **Jan** y yo estábamos en un viaje a China con la **Society of Christian Philosophers**, donde tuvimos la oportunidad de participar en una conferencia en la **Universidad de Fudan en Shanghai**. Allí escuché una presentación de un estudiante de postgrado chino en filosofía que me sorprendió: ¡era una defensa de los *argumentos kalām* para la finitud del pasado! Le dije a **Jan**: "*Me pregunto si se basará en estos argumentos de forma independiente*". Después de su presentación, le di un folleto en chino de mi artículo sobre la existencia de Dios y el comienzo del universo. Al día siguiente, cuando lo vimos, apenas pudo contener su emoción. "*No tenía idea de que alguien más haya tenido pensamientos similares sobre esto*", dijo. "*Cuando leí su folleto, estaba tan emocionado, de hecho, ¡lloré!*" Le dimos más material sobre la existencia de Dios y la resurrección de Cristo, que agradecidamente recibió. Se había construido un puente a través del argumento ***cosmológico kalām***.

El argumento kalām es también un puente natural para compartir con los musulmanes, teniendo, como lo hace, una herencia tan rica en el pensamiento islámico medieval. No estoy seguro de cómo me siento sobre esto, pero los apologistas musulmanes me han dicho cuánto han apreciado mi trabajo porque usan mis argumentos todo el tiempo en debates con ateos. Eso me hizo darme cuenta aún más de cuán importante es que los cristianos sean entrenados para compartir estos argumentos, no sea que sean cooptados por los musulmanes. En cualquier caso, el argumento kalām nos da un punto en común con los musulmanes, a partir del cual podemos compartir el evangelio.

Probablemente la respuesta más común que obtendrás al argumento **cosmológico del kalām** es la réplica, *"¿Qué causó a Dios?"* Esto usualmente se presenta con un aire de triunfo, como si fuera una pregunta profunda e incontestable, una participación en el corazón del teísmo. Me sorprende escuchar esta pregunta infantil incluso en los labios de profesores inteligentes. De hecho, la pregunta es fácil de

responder. Hablando recientemente en la **Universidad de Oxford**, me formularon esta pregunta, así que pacientemente expliqué que la primera premisa del argumento no es que "*Todo tiene una causa*" sino que "*Todo lo que comienza a existir tiene una causa*", y como Dios no lo hizo comienza a existir, no requiere una causa. De hecho, un ser eterno no puede tener una causa previa. Entonces Dios simplemente no está causado. Luego, **Richard Cunningham**, el Director Inter-Varsity para el Reino Unido, me llevó aparte y me dijo: "*Bill, tu respuesta estuvo bien, pero debes ayudar a la gente a ver cuán tonta es la pregunta burlándose de ella un poco*". Así que cuando estuve en **Cambridge** la semana siguiente y me hicieron la misma pregunta, dije: "*Saben, esa es realmente una pregunta sin sentido. Es como aturdir tu cerebro preguntándose: '¿Cuál es la causa de la primera causa no causada?'* ". Eso provocó la risa de la audiencia y pareció una manera más efectiva de comunicar el punto. Pedir la causa de Dios es como pedirle la esposa a un soltero.

También encuentro que la mayoría de las personas no entienden la teoría del **Big Bang**. Parecen pensar que, desde tiempos inmemoriales, había una gran cantidad de material superdensa que existía en el espacio vacío y luego explotó. Necesita ayudarlos a ver que esto es una completa incomprensión del modelo. Explíqueles que según la teoría toda la materia y la energía, incluso el espacio físico y el tiempo mismos, surgieron en el **Big Bang**: literalmente no había nada antes (es decir, antes no había nada). Entonces la causa del universo tiene que ser un ser trascendente. No dejes que intenten escabullirse diciendo que no entendemos la física del universo primitivo, ya que el teorema de **Borde-Guth-Vilenkin** que discutimos no depende de tener una teoría física de esta era.

En cuanto al **argumento teleológico**, la gran ventaja de la versión de ajuste fino es que le permite hacer una ronda final sobre la cuestión emocionalmente cargada de la evolución biológica y mostrar que para que la evolución tenga lugar en cualquier parte del universo, la inicial las condiciones cósmicas tenían que ser incomprensiblemente definidas. Esta versión del argumento goza de la ventaja estratégica de que, en lugar de contrarrestar una teoría científica ampliamente aceptada, está totalmente en línea con el pensamiento científico aceptado. Por lo tanto, creer en la evolución no es un problema; no le estamos pidiendo al incrédulo que abandone su creencia en la evolución biológica.

Con respecto al **argumento moral**, observe que el argumento está formulado en términos de moral objetiva en lugar de absolutos morales. El término absoluto es engañoso y puede plantear obstáculos innecesarios en la mente del incrédulo. Una acción puede ser objetivamente incorrecta sin que sea absolutamente errónea. Matar a otra persona puede ser incorrecto en algunas circunstancias y correcto en otros (como cuando un policía dispara a un terrorista); pero en cada conjunto de circunstancias habrá cosas objetivamente correctas e incorrectas, derecho a matar en algunas circunstancias y mal en otras. Lo que nos interesa es la objetividad, no la absolutez.

En mi experiencia, el argumento moral es el argumento más efectivo para la existencia de Dios. Lo digo a regañadientes porque mi favorito es el argumento cosmológico. Pero los argumentos cosmológicos y teleológicos realmente no afectan a las personas donde viven y, por lo tanto, pueden descartarse como curiosidades. Pero el argumento moral no puede ser descartado. Todos los días que te levantas respondes la pregunta de si existen valores y deberes morales objetivos según tu forma de vivir. Es inevitable.

Además, este argumento tiene una fuerza tremenda porque los estudiantes han sido adoctrinados para creer en ambas premisas. Nunca los han juntado para ver la implicación inevitable. Por un lado, les han

enseñado a creer que el relativismo moral es verdadero, que los valores y deberes morales son cultural e incluso personalmente relativos y que no tienen derecho a juzgar a otro. Les han contado la historia evolutiva y creen que la moralidad es el subproducto de la naturaleza y la crianza. Por otro lado, están inmersos en la corrección política y los valores que conlleva. Por ejemplo, el sentimiento expresado anteriormente de que nadie tiene el derecho de juzgar a otro no pretende ser una negación de la obligación moral sino más bien la afirmación de la obligación de ser tolerante y de mente abierta. La convicción es que es incorrecto juzgar a otro. Aunque los estudiantes se mofan del relativismo, en realidad no lo creen ni viven de esa manera. Solo pregúnteles, "*Entonces, ¿realmente creen que estaría bien si el gobierno acorralara a todos los homosexuales y los arrojara a los campos de concentración como lo hicieron los nazis? Realmente no tienes un problema con la discriminación racial, supongo. ¿Crees que no hay nada realmente malo en golpear a la esposa o maltrato infantil?*". Usted puede enfatizar de manera especialmente efectiva mediante el uso de atrocidades morales perpetradas en nombre de la religión. "*¿Crees que está bien que los sacerdotes católicos abusen sexualmente de niños pequeños y que la Iglesia no hizo nada malo al tratar de encubrirlo? Supongo que no tienes ningún problema con las Cruzadas o la Inquisición. En su opinión, no hay nada realmente malo en imponer sus creencias a otra persona, ¿verdad?*" Si está tratando con alguien que es un investigador honesto, puedo garantizar que el 95 por ciento de las veces esa persona estará de acuerdo en que hay valores morales objetivos y deberes.

Ahora esto pone al incrédulo en un dilema real. Date cuenta de que no necesitas probar que las premisas del argumento son ciertas. Las premisas en un argumento sólido solo tienen que ser ciertas. Mientras el no creyente crea que las premisas son ciertas, entonces lógicamente también se compromete a creer la conclusión. Si quiere evitar la conclusión del argumento, debe negar una de las premisas. ¿Pero cual? Él los cree a los dos. Este dilema puede llevar a algunas conversaciones realmente extrañas. Recuerdo un caso en el que el no creyente con el que estaba hablando saltaba de un lado a otro entre las instalaciones. Cuando hablamos sobre la primera premisa, él estaría de acuerdo con ella y negaría la segunda. Pero cuando hablamos sobre el segundo, él estaría de acuerdo y negaría el primero. Y así fuimos y vinimos, ¡con él incapaz de decidirse! Esto puede parecer divertido, pero de hecho es patético ver a alguien forcejeando de esta manera en un intento vano de evitar a Dios.

Con mucha frecuencia, los no teístas en la multitud de pensamiento libre responden al argumento moral atacando la moralidad que se enseña en la Biblia o apuntando a aparentes atrocidades morales ordenadas por Dios en la Biblia como la matanza de los cananeos. "*¡El Dios de la Biblia hebrea es un monstruo moral!*", Declararán. Este intento de cambiar las tornas es una pista falsa, y no debes dejar que te engañe. Pregúntese: ¿qué premisa del argumento moral refuta? Ciertamente, no el segundo! De hecho, para denunciar las acciones de Dios registradas en la Biblia como inmorales, uno debe presuponer que existen valores morales objetivos. Entonces la objeción en realidad presupone la creencia en la segunda premisa. Entonces, ¿qué pasa con la primera premisa, que si Dios no existe, los valores y deberes morales objetivos no existen? ¿Es esa premisa de alguna manera derrotada por la objeción? Bueno no; las historias de atrocidades en la Biblia no hacen nada para socavar la explicación naturalista de la moralidad. ¿Te imaginas tratar de refutar a **Michael Ruse** señalando historias en la Biblia?

Entonces, ¿qué prueba la objeción? A lo sumo, probaría que ciertos escritores bíblicos se equivocaron al atribuir estos mandatos a Dios. Esa conclusión ni siquiera perturbaría a un teísta que está fuera de la tradición judeocristiana. E incluso en el caso de judíos y cristianos, ¿qué ajustes a su teología necesitarían tal conclusión? Ciertamente, no requeriría que abandonen la existencia de Dios o su perfección moral. Por

el contrario, se verían obligados a renunciar como máximo a la inerrancia bíblica. Hacerlo requeriría que ajusten su doctrina de inspiración bíblica para no implicar inerrancia. Sin duda sería un ajuste importante, pero sería completamente irrelevante para la teoría moral del comando divino. Lo que llegamos a ver, entonces, es que este ataque al retrato de Dios en la Biblia hebrea no es realmente un ataque a la teoría moral del comando divino o la perfección moral de Dios, sino que es más bien un ataque a la infalibilidad bíblica y debe ser tratado como tal. No hace nada para vencer el argumento moral de la existencia de Dios. Así que si mantienes la cabeza y no te distraes por irrelevancias, creo que encontrarás el argumento moral para que Dios sea muy defendible y extremadamente persuasivo.

Lo que nos lleva finalmente al **argumento ontológico**. Se ha dicho que probablemente nadie en la historia de la humanidad haya llegado a creer en Dios sobre la base del argumento ontológico. Eso no es verdad -uno de mis compañeros de posgrado que estaba escribiendo su disertación sobre la argumentación ontológica me dijo que su consejero había llegado a creer que el argumento era sólido-, pero aún así es innegable que no ha jugado mucho papel en el evangelismo. Después de un largo período de escepticismo sobre el argumento, llegué a creer que el argumento no es solo sólido sino bueno. No lo he usado en el evangelismo simplemente porque es muy difícil de entender para la gente y porque hay otros argumentos más convincentes. Finalmente lo utilicé como parte de un caso acumulativo en una charla en un foro de Veritas en la Universidad de Ohio el año pasado, pero todas las preguntas de la audiencia se referían a los otros argumentos. Me gustaría usarlo más a menudo Recuerde: no necesita probar una premisa a alguien para que la discusión sea buena para él. Mientras él crea que las premisas son ciertas, él está racionalmente obligado a aceptar la conclusión. Entonces, podemos simplemente presentar el argumento al incrédulo como un condicional: si la existencia de Dios es incluso posible, entonces Dios existe. ¡Solo eso es una revelación alucinante! Podríamos otorgar, si así lo deseamos, que no podemos probar de manera no intrínseca que la existencia de Dios es posible, pero aún insistir con razón en que si el incrédulo acepta que la existencia de Dios es posible, entonces lógicamente se compromete a la conclusión que Dios existe ¡Eso debería darle algo en qué pensar!

Así que te animo a dominar estos argumentos y aprender a comunicarlos con sensibilidad. Uno de mis profesores de apologética me aconsejó una vez: "*Conoce a fondo tu tema y compártelo con sencillez*". Si no puedes responder a la objeción de un no creyente sobre algún punto, admítelo y refiéralo a literatura sobre el tema que pueda satisfacer su pregunta. En una era de creciente ateísmo y agnosticismo, no podemos darnos el lujo de renunciar a una apología de la más básica de todas las creencias cristianas: la existencia de Dios.

FE RAZONABLE POR WILLIAM LANE CRAIG

Traducción al Español del Libro *Reasonable Faith* by William Lane Craig

Traducido por Hno. Héctor Valdivia González

Nota. Las notas de pie de página y bibliografías han sido omitidas. Para consultas revisar la edición original.

PARTE 4

DE CREATIONE

CONTENIDO

5. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

"*La singularidad y el escándalo de la religión cristiana*", escribe George Ladd, "*reposan en la mediación de la revelación a través de eventos históricos*". El cristianismo no es un código de vida o una filosofía de la religión; más bien está arraigado en eventos reales de la historia. Para algunos esto es escandaloso, porque significa que la verdad del cristianismo está ligada a la verdad de ciertos hechos históricos, de modo que si esos hechos se refutaran, también lo haría el cristianismo. Pero al mismo tiempo, esto hace que el cristianismo sea único porque, a diferencia de la mayoría de las otras religiones del mundo, ahora tenemos un medio de verificar su verdad mediante evidencia histórica.

Esto, sin embargo, nos enfrenta cara al problema del conocimiento histórico; es decir, ¿cómo es posible aprender algo sobre el pasado humano con algún grado de seguridad? En el nivel popular, esto se expresa en la actitud de que la historia es incierta e irrelevante para nosotros hoy. Se ha dicho que la historia es una serie de mentiras en las que todos han decidido ponerse de acuerdo. En el nivel académico, el problema encuentra expresión en la perspectiva del **relativismo histórico**, que niega la objetividad de los hechos históricos. Esta perspectiva tiene profundas implicaciones para la teología cristiana en las áreas de la apologética, la hermenéutica y la doctrina de la revelación, por nombrar algunas. Sería imposible demostrar históricamente la precisión de las narraciones bíblicas, ya que el pasado no puede establecerse objetivamente. Uno sería libre de imponer cualquier significado que uno elija sobre las narrativas, ya que los hechos no tienen ningún significado. Y uno podría dejar de lado la doctrina de la inerrancia de la Escritura, ya que no tendría sentido hablar de "*errores*" si el relativismo histórico fuera cierto. Por lo tanto, es imperativo que el erudito cristiano maneje ciertos asuntos críticos en la filosofía de la historia como un preludio para un examen de los documentos bíblicos mismos.

Trasfondo Histórico

Aunque la gente ha escrito historias desde los primeros tiempos, la historiografía como ciencia es un producto de la era moderna.

Periodo Medieval

Para comprender el desarrollo de esta ciencia y su impacto sobre la apologética, volvamos a la Edad Media.

Profundidad Medieval de la Historiografía

Después de la era patrística, Occidente, en contraste con las tierras bizantinas, cayó en un período de decadencia intelectual y cultural que duró del quinto al undécimo siglos. Solo en los círculos eclesiásticos se retuvo la alfabetización y el aprendizaje, ya que las masas eran en gran medida analfabetas. La mayoría de las historias medievales de esta época consistían en crónicas que simplemente enumeraban los eventos y sus fechas. Alrededor de 900dC la historiografía casi desapareció por completo. Para los historiadores medievales, los escritores bíblicos y los Padres de la Iglesia por un lado, junto con los escritores y poetas clásicos por el otro, eran considerados "autores" o autoridades, cuyo testimonio no fue cuestionado. Sus sucesores contaron como meros "escritores" o "compiladores", que adujeron el testimonio de las autoridades. Así, la reiteración literal se convirtió en una virtud, y un escritor que describía la historia del pasado reciente, para el cual no se podían aducir autoridades, a menudo se sintió obligado a disculparse con sus lectores por escribir con sus propias palabras.

El carácter de la escritura histórica medieval como reiteración de autoridades fue en gran parte determinado por **Isidore**, obispo de Sevilla († 636), quien argumentó en sus Etimologías que, dado que la historia, en contraste con la fábula y el mito, narra lo que realmente sucedió, debe ser una cuenta testigo. Por lo tanto, la narración de eventos pasados es simplemente una cuestión de recopilación de los testimonios de las autoridades, que fueron tomadas como testigos presenciales. Escribir historia consistió en copiar las fuentes de uno. Este método historiográfico ha sido llamado el método de "*tijeras y pega*" por historiadores modernos como R. G. Collingwood, quien enfatiza la libertad del historiador para criticar sus fuentes.

Aunque los siglos XI y XII experimentaron un renacimiento de la cultura y el aprendizaje, esto tuvo poco efecto en la historiografía. Con importantes excepciones, la historia continuó en general como una recapitulación de las autoridades; y para el siglo XIII la historia como forma literaria se había colapsado en la crónica. Es instructivo observar que cuando en 1286 la administración de la Universidad de París elaboró una lista de todos los textos necesarios para la lectura básica en la universidad, solo tres de 140 eran de naturaleza histórica. No fue sino hasta el siglo XV cuando nació la historiografía moderna, y no fue hasta más tarde que la historia se convirtió en un género literario ampliamente leído.

Impacto sobre la Apologética

Dada esta circunstancia, sería poco realista esperar una apología histórica de la fe cristiana de los pensadores medievales. ¿Qué podría hacerse entonces para recomendar racionalmente la fe cristiana a los incrédulos? Algunos pensadores, personificados por Anselmo, intentaron probar la deidad y la encarnación de Cristo (y por lo tanto, la verdad de los libros bíblicos autorizados por él) por un razonamiento a priori solo. Al concluir el compañero de diálogo de *Cur Deus Homo* Anselmo confiesa:

> *Todas las cosas que ha dicho me parecen razonables e incontrovertibles. Y por la solución de la única pregunta propuesta, ¿veo la verdad de todo lo que está contenido en el Antiguo y Nuevo Testamento? Porque, al probar que Dios se hizo hombre por necesidad, dejando de lado lo que fue sacado de la Biblia. . . convences tanto a los judíos como a los paganos por la mera fuerza de la razón. Y el Dios-hombre mismo origina el Nuevo Testamento y aprueba el Antiguo. Y, como debemos reconocer que es cierto, nadie puede disentir de nada contenido en estos libros.*

El enfoque deductivo de Anselmo burló la necesidad de cualquier investigación histórica de los hechos, ya que todo fue probado por el razonamiento deductivo a partir de premisas intuitivamente obvias.

Por otra parte, encontramos desde el principio, y luego con una sofisticación creciente en el siglo XIII, el desarrollo de un marco filosófico muy adecuado para la argumentación histórica, incluso si carecía de dicha argumentación. De acuerdo con este enfoque, uno apoyó la autoridad de la Escritura mediante los signos empíricos de credibilidad, principalmente el milagro y la profecía. Esos fueron los principales signos empleados por Agustín para justificar la creencia en la autoridad de las Escrituras. Aunque la escolástica temprana tendía a seguir el enfoque a priori de Anselmo, durante el siglo XIII este enfoque se volvió menos convincente y, en cambio, se dio un peso creciente a los signos externos.

Según Tomás de Aquino, las verdades de la fe, si bien no pueden demostrarse directamente, pueden sin embargo ser confirmadas o demostradas indirectamente por medio de milagros y profecías.

Para Aquino, el milagro es el signo más importante de credibilidad. Confirma las verdades de la fe de dos maneras: confirma la verdad de lo que el hacedor de milagros enseña, y hace conocer la presencia de Dios en el hacedor de milagros. Por lo tanto, dice con respecto a los milagros de Cristo: "C*risto hizo*

milagros para confirmar su enseñanza, y para demostrar el poder divino que era suyo". 2 Argumentaré en el próximo capítulo que este enfoque de la interpretación del milagro es esencialmente correcto para Aquino, por lo tanto, el problema crucial es histórico: **¿cómo sé que los milagros en cuestión ocurrieron alguna vez?** Aquí existe el peligro de razonar en un círculo: los milagros confirman que la Escritura es de Dios; por lo tanto, lo que enseña es autoritativamente verdadero; por lo tanto, los milagros registrados en las Escrituras realmente ocurrieron. Ahora, el propio Tomás de Aquino nunca razona: solo deja la pregunta histórica sin respuesta. Pero el marco filosófico que construye está bien adaptado a la argumentación histórica para los eventos en cuestión, llenando así la brecha y evitando la circularidad.

Debido a que los medievales carecían del método histórico, no pudieron discutir de manera sustancial la historicidad de los eventos registrados en los Evangelios. La única prueba que ofrecieron para la historicidad de los milagros y las profecías cumplidas fue el origen y crecimiento de la iglesia cristiana. Pero con el aumento de la conciencia histórica, ese déficit podría remediarse y el marco medieval podría completarse con evidencias históricas.

Período Moderno

La apologética moderna ha sido en gran medida una apologética histórica. Examinemos brevemente cómo sucedió esto.

Nacimiento de la Conciencia Histórica

Probablemente no sea coincidencia que el aumento de la apologética histórica sea paralelo al aumento de la historiografía moderna. La ciencia moderna del estudio histórico nació en el Renacimiento italiano. Los primeros indicios del espíritu renacentista en Italia encontraron expresión en la búsqueda de manuscritos antiguos. Los humanistas cultivaron el uso del latín clásico y el griego y encontraron su mayor deleite en el descubrimiento de documentos de la antigüedad en esos idiomas. Desarrollaron las habilidades de la crítica histórica; sólo sobre la base de criterios internos, Lorenzo Valla pudo exponer la famosa Donación de Constantino, sobre la base de la cual la Iglesia Católica reclamaba la autoridad secular sobre Italia, como una falsificación. A pesar de esta vergüenza, durante casi un siglo el papado apoyó a los escritores humanistas, y el aprendizaje y las artes florecieron en Roma. En busca de manuscritos antiguos, los humanistas italianos visitaron los monasterios del norte de Europa, y el nuevo aprendizaje se extendió, llegando eventualmente a las cátedras universitarias de Alemania y en círculos cultivados en otros lugares. Francia, después de su invasión de Italia en 1494, embebió profundamente el espíritu del Renacimiento italiano. Antes de finales del siglo XV, la Universidad de Oxford ya ofrecía cursos de griego clásico y latín, y la Universidad de Cambridge pronto siguió su ejemplo.

La encarnación del humanista ideal del Renacimiento fue Erasmus, que ocupó gran parte de su vida traduciendo obras clásicas al latín y editando el Nuevo Testamento griego. Lorenzo Valla buscó restaurar el texto griego original del Nuevo Testamento mediante el uso de manuscritos antiguos. Erasmus publicó las correcciones de Valla como anotaciones en el Nuevo Testamento en 1505, y proporcionaron el modelo para la edición de Erasmo del Nuevo Testamento griego en 1516.

La Reforma Protestante estimuló el desarrollo de la ciencia de la historia al dirigir la atención a la era Patrística para acentuar la salida de la Iglesia Católica Romana de la fe de los Padres. En su esfuerzo por demostrar que las doctrinas e instituciones católicas no eran de origen divino, sino que eran acreciones humanas que no estaban presentes en la iglesia primitiva, los reformadores estimularon la investigación

histórica. Y, por supuesto, los contrarreformistas católicos tenían un gran interés en el estudio de la historia, porque para la Iglesia católica, la defensa de una tradición histórica era una defensa de la fe católica.

A fines del siglo diecisiete, los practicantes más exitosos de la ciencia de la historia eran católicos de las órdenes académicas. La escritura histórica también se convirtió en literatura popular. Cada clase en la sociedad europea se interesó por la nueva erudición histórica y trató de usarla para apoyar su propio punto de vista.

Durante los siglos XVI y XVII, la escritura histórica se convirtió en una de las formas literarias más populares, ávidamente buscadas por un creciente público lector. Se ha estimado que entre 1460 y 1700 se publicaron en Europa más de 2,5 millones de copias de diecisiete de los historiadores antiguos más prominentes. Durante el siglo dieciocho, este interés se intensificó. Según J. Westfall Thompson, "Ninguna otra era tenía un interés tan voraz en la literatura histórica como el siglo XVIII. Todos leyeron y hablaron de la historia".

Impacto sobre la Apologética

Sin el surgimiento de la conciencia histórica moderna, el desarrollo de la apologética histórica habría sido imposible. Los apologistas protestantes fueron especialmente efectivos durante los siglos diecisiete y dieciocho en el uso de los argumentos históricos para la fe. El curso de este desarrollo es bastante interesante. Aunque a **Hugo Grocio** se le puede llamar con razón el padre de la apologética moderna, tuvo importantes precursores en Juan Luis Vives y Philippe de Mornay.

Vives fue un humanista español educado en París. ¡Él vivió mucho en la corriente principal de la vida europea y viajó con tanta frecuencia a Inglaterra y por todo el continente que Erasmo lo llamó un animal anfibio! Después de su quinta estadía en Inglaterra, se fue a Holanda, para nunca regresar a España. Desde 1538 hasta 1540 trabajó en su disculpa *De veritate fidei christianae*. Murió en 1540, y el libro se publicó en 1543. En Vives encontramos una mezcla de teología medieval con metodología humanista. Es decir, Vives era un tomista que aceptaba el marco de los signos de credibilidad, pero como humanista comenzó a proporcionar razones históricas para la credibilidad de la Escritura.

Su trabajo trata de abordar críticamente la cuestión de por qué se menciona a Cristo principalmente en fuentes cristianas. Él habla de la verdadera historia de Cristo y proporciona una lista de hechos históricos acerca de Jesús. Él proporciona evidencia tanto interna como externa de la autenticidad de los Evangelios. Sus argumentos son primitivos y equivalen a poco más que afirmación, pero son los primeros destellos de un enfoque histórico de la credibilidad de la Escritura. Vives es significativo porque en él vemos los vínculos entre la apologética histórica moderna y el surgimiento renacentista de la conciencia histórica, por un lado, y el marco medieval de los signos de credibilidad, por el otro.

Mornay, uno de los líderes reformados más importantes de finales del siglo XVI, era un veterano de la persecución hugonote en Francia y fundador de la Académie de Saumur protestante. En 1581, escribiendo en francés en lugar de latín, Mornay escribió su tratado *De la vérité de la religion chrestienne*. Aunque nunca cita a Vives, parece que Mornay ha sido influenciado por él, a juzgar por la estructura paralela y los pasajes entre sus obras.

Mornay hace explícita su apelación a la historia: *afirma que uno puede probar la divinidad de Cristo por medio de la filosofía y la historia*. Él dice: "*El filósofo solo piensa en la naturaleza; el historiador solo de sus documentos. Y de los dos hemos concluido la deidad de Cristo y la verdad de nuestras Escrituras*". Por lo tanto, su caso se basa en lo que él llama argumentos y testimonios. El material histórico se aplica en el capítulo

final, demostrando que "el Evangelio verdaderamente contiene la historia y la doctrina de Jesús, el Hijo de Dios" . Aquí argumenta a favor de la fiabilidad de los relatos evangélicos sobre la base de la firmeza de los discípulos testifica hasta la muerte. Él apela a la gran cantidad de testigos, a las vidas cambiadas de los discípulos, y a la conversión de Pablo como evidencia de la historicidad de la resurrección. De nuevo, sus argumentos no son sofisticados según los estándares modernos; pero representan un avance importante sobre sus predecesores en el desarrollo de la apologética histórica.

Un reconocido experto en derecho internacional y un escritor histórico, **Hugo Grotius** fue el primero en proporcionar un argumento histórico desarrollado para el cristianismo en su *De veritate religionis christianae* (1627). Expresó abiertamente su aprecio por las obras de sus predecesores, Vives y Mornay. *De veritate* se divide en seis libros: el libro uno defiende un argumento cosmológico y demuestra la revelación de Dios en la historia de Israel; el segundo libro contiene pruebas históricas de los milagros y la resurrección de Jesús; el libro tres trata la autoridad de la Escritura; el libro cuatro demuestra la superioridad del cristianismo hacia el paganismo; el libro cinco contiene la prueba de la profecía para mostrar la superioridad del cristianismo respecto del judaísmo; y el libro seis refuta la religión islámica.

Grotius entendió claramente la importancia de la ciencia de la historia para la verdad de la fe cristiana. Él discrimina entre los métodos empleados en matemáticas, física, ética e historia. En pruebas históricas debemos confiar en el testimonio libre de toda sospecha de falsedad; de lo contrario, la estructura y el uso de la historia se derrumban. Señala que muchas narraciones históricas son comúnmente aceptadas como verdaderas en ninguna otra razón que no sea la autoridad; pero la historia de Cristo está atestiguada por fuertes pruebas que lo declaran verdadero.

Grotius comienza señalando que es cierto que Jesús de Nazaret era una persona histórica real que vivía en Judea bajo el reinado de Tiberio. Este hecho es reconocido en escritos históricos de cristianos, judíos y paganos por igual. Además, fue condenado a muerte y posteriormente adorado por hombres. La razón de esta adoración fue que él había realizado varios milagros durante su vida. Muchos de los primeros cristianos como Policarpo, Ireneo, Atenágoras, Orígenes, Tertuliano, Clemente de Alejandría, etc., fueron criados en otras religiones, pero vinieron a adorar a este hombre, Jesús como Dios, porque habían hecho una investigación diligente y habían descubierto que él había forjado muchas hazañas milagrosas. Además, ninguno de sus oponentes -ni Celsus ni Julian ni los doctores rabínicos- podían negar que Jesús había hecho estos milagros. No es posible explicar los milagros de Jesús como obrados por la naturaleza o por el demonio. Con respecto a la primera de estas posibilidades, no es naturalmente posible que las terribles enfermedades y debilidades se curen con el sonido de la voz de un hombre o su simple toque. En cuanto al segundo, la enseñanza de Cristo era diametralmente opuesta a Satanás, por lo que sus milagros difícilmente podrían atribuirse al poder demoníaco.

Grotius luego argumenta que la resurrección de Cristo también puede ser probada por razones creíbles. Él señala que los apóstoles afirmaron ser testigos presenciales de Cristo resucitado. Incluso apelaron al testimonio de quinientos hermanos que habían visto a Jesús después de su resurrección. Ahora habría sido imposible para muchos conspirar juntos para perpetrar semejante engaño. ¿Y qué había para ganar mintiendo? No podían esperar ni honor, ni riqueza, ni ganancias mundanas, ni fama, ni siquiera la propagación exitosa de su doctrina. Si mintieron, dice Grotius, tenía que ser para la defensa de su religión. Pero en este caso, o creyeron sinceramente que esta religión era verdadera o no. De lo contrario, nunca lo habrían elegido por sí mismos y rechazarían las religiones más seguras y consuetudinarias. Pero si ellos

creían que era verdad, entonces la resurrección de Jesús no se puede evitar. Porque si no hubiera resucitado, contrario a su predicción, eso hubiera destruido la base misma de cualquier fe que los discípulos tuvieran. Además, su propia religión prohibía la mentira y cualquier evidencia de falso testimonio. Y además de esto, nadie, y especialmente muchos, estarían dispuestos a morir por una mentira que ellos mismos habían inventado, una mentira que no les proporcionaría ningún bien mundano. Y está claro por sus escritos que los apóstoles no estaban locos. Finalmente, la conversión del apóstol Pablo dio testimonio de la realidad de la resurrección.

Grotius concluye manejando dos problemas teóricos. **Primero**, para aquellos que objetan que la resurrección es imposible, Grotius simplemente responde que no implica ninguna contradicción lógica decir que un hombre muerto ha sido restaurado a la vida. **Segundo**, el significado de la resurrección que Grotio encuentra en su confirmación de la nueva doctrina enseñada por Jesús, especialmente a la luz de la predicción de Jesús de que resucitaría de entre los muertos.

En su argumento para la resurrección de Jesús, Grotius presenta a sus oponentes un dilema. Dada la autenticidad de los Evangelios y 1 Corintios, el testimonio apostólico del evento de la resurrección solo puede ser negado si los apóstoles estaban mintiendo o sinceramente equivocados. Pero ninguno de estos es razonable. Por lo tanto, la resurrección debe ser un evento histórico. Encontramos aquí en forma rudimentaria el dilema que sería afilado y presionado por las siguientes generaciones de apologistas cristianos contra sus oponentes deístas.

El período entre Blaise Pascal († 1662) y el escéptico Dictionnaire historique et critique (1695) de Pierre Bayle ha sido llamado la edad de oro de la apologética francesa clásica. Este período incluyó pensadores como Malebranche, Huet, Bossuet y Abbadie. El tono para esta época, y de hecho para el del próximo siglo, fue establecido por el discípulo de Pascal Filleau de la Chaise en su Discours sur les preuves des livres de Moyse (1672). Era importante porque inauguró como metodología autoconsciente en apologética el método de prueba *par les faits* (por los hechos).

Filleau sostuvo que el método apropiado para persuadir a la gente de la verdad de la religión cristiana no consiste en tratar de hacer que sus misterios teológicos sean comprensibles o razonables, sino en mostrar que los misterios están relacionados con la verdad de ciertos hechos históricos indiscutibles. El afirma:

> *Si los hombres saben algo con seguridad, son los hechos; y de todo lo que cae dentro de su conocimiento, no hay nada en lo que sea más difícil engañarlos y sobre el cual habrá menos ocasiones para disputas. Y así, cuando uno les haya hecho ver que la religión cristiana está inseparablemente unida a hechos cuya verdad no puede ser sinceramente cuestionada, deben someterse a todo lo que enseña o renunciar a la sinceridad y la razón.*

Este método de probar el cristianismo por los hechos fue en apologética francesa una extensión lógica de la función de los signos de credibilidad al dar fe de las verdades de la fe junto con el método histórico. Debido a que las verdades de la fe están por encima de la razón, no pueden ser probadas directamente, pero pueden sin embargo ser confirmadas indirectamente por el milagro y la profecía. Del mismo modo, Filleau afirmó que podemos probar los misterios de la fe, no directamente, sino indirectamente por los hechos históricos que implican su verdad.

Por lo tanto, los apologistas franceses comenzaron a hacer una bifurcación entre el *contendiente* y el *contenu* de la fe. Aproximadamente, la distinción contrastó el "contenedor" de la fe con el "contenido" de la fe.

Aunque el contenido de la religión cristiana, es decir, el cuerpo de las doctrinas teológicas, puede estar por encima de la razón, no obstante el contenedor de esta religión, es decir, los acontecimientos históricos de la historia del evangelio, es demostrable por los hechos; por lo tanto, el contenido se prueba indirectamente mediante la verificación histórica del candidato. Bajo la influencia de esta concepción, hubo durante los siglos XVII y XVIII un cambio marcado en la apologética francesa hacia las disculpas históricas.

En la Inglaterra del siglo XVIII hubo un giro similar hacia las pruebas empíricas e históricas del cristianismo. Aunque John Locke estableció el patrón del pensamiento inglés en este siglo mediante su defensa de la razonabilidad del cristianismo sobre la base de los milagros de Jesús en su *The Reasonableness of Christianity* (1695), fue Charles Leslie quien enunció claramente el método de demostrar el cristianismo mediante los hechos en su Método corto y fácil con los deístas (1697).

El método corto y fácil recomendado por Leslie es la prueba histórica de los asuntos de hecho sobre los que se funda el cristianismo. Él argumenta que cuando uno examina las narraciones bíblicas como si fuera una cuestión de hecho, uno las encontrará históricamente confiables. Por lo tanto, sostiene que uno debe rechazar todas las obras históricas de la antigüedad clásica o bien admitir los relatos evangélicos junto con ellas. Siguiendo los pasos de Locke, Leslie ayudó a establecer el tono de las cientos de disculpas históricas publicadas en Inglaterra durante el próximo siglo.

Hubo una diferencia sutil, pero decisiva, entre la apologética histórica francesa y la inglesa. Ambos estuvieron de acuerdo en que la revelación puede ser discernida por lo que los medievales llamaron los signos de credibilidad (milagro y profecía), pero diferían de la siguiente manera. Al hacer una distinción entre el ***contendiente*** y el ***contenu***, los pensadores franceses subrayaron la bifurcación entre las verdades de la razón y las verdades de la fe, siendo estas últimas en sí mismas racionalmente incomprensibles y solo indirectamente verificables; los apologistas ingleses tendieron a disolver la distinción entre verdades de razón y verdades de fe, la historia superior colapsando hacia abajo, de modo que todas las verdades se convirtieron, en cierto sentido, en verdades de la razón, demostrables por la filosofía, la ciencia, la historia, etc. Cuando los escritores ingleses hablaban de verdades sobre la razón, generalmente no significaban verdades misteriosas o incomprensibles, como lo hicieron sus contrapartes francesas; sino que simplemente significan verdades que carecen de los hechos necesarios para probar. Pero en ambos casos, fue la metodología de la historia con la que contaron para llevar el peso del caso a la verdad de la fe cristiana.

Siglo XIX y XX

Durante los siglos XIX y XX, se alteró el desarrollo paralelo de la historiografía y la apologética histórica.

Historicismo, Relativismo y Postmodernismo

El siglo diecinueve vio los mayores avances en la ciencia de la historia que hasta entonces habían ocurrido. El clímax de este desarrollo se produjo en la escuela del historicismo, moldeada por la prodigiosa influencia del historiador alemán **Leopold von Ranke**. Von Ranke, a través de sus estudiantes de doctorado y, a su vez, a través de sus estudiantes, fue responsable de formar a toda una generación de grandes historiadores. El destino del historicismo decimonónico era la objetividad. La tarea del historiador era descubrir los hechos objetivos, y dejar que esos hechos hablen por sí mismos. El elemento subjetivo -la propia personalidad del historiador, los prejuicios, las perspectivas, el entorno, etc.- no entró en la ecuación histórica. El objetivo de Von Ranke al hacer historia, usar su famosa frase, fue describir el pasado "*wie es eigentlich gewesen ist*" (como lo fue en realidad). Al parecer, no vio ninguna razón, dada la enorme industria que llevó a su investigación y que inculcó en sus estudiantes, por qué este objetivo no se pudo lograr.

Durante el siglo XX, hubo una reacción aguda al objetivismo ingenuo de von Ranke. La escuela del relativismo histórico enfatizaba el elemento subjetivo inextricable en la escritura de la historia. En los Estados Unidos, el relativismo se asoció particularmente con los historiadores Charles Beard y Carl Becker. Contra von Ranke, negaron que los hechos históricos estén "allá afuera", esperando ser descubiertos. Los hechos no tienen su propio significado; es el historiador quien debe atribuir significado a los hechos. Y el historiador, que es él mismo un producto de su tiempo y lugar en la historia, no puede asumir el punto de vista de un observador neutral en la historia. El elemento personal siempre está en la ecuación. La meta de Von Ranke de describir el pasado como realmente era es ilusoria; más bien, el historiador debe él mismo reconstruir el pasado sobre la base del presente. Irónicamente, el punto de vista del relativismo histórico a menudo se denomina hoy historicismo, por lo que este término ahora significa exactamente lo contrario de lo que significaba en el siglo XIX.

Durante la década de 1970, la crítica posmodernista de los cánones objetivos de racionalidad y verdad revitalizó el viejo debate entre objetivistas históricos y relativistas. Enraizado en la filosofía y la hermenéutica continentales y en el antirrealismo de Wittgenstein, ha surgido una poderosa corriente posmodernista de relativismo que fluye virtualmente en todos los campos académicos, incluida la historia. Llamando al conflicto entre el objetivismo y el relativismo la "*oposición cultural central de nuestro tiempo*", Richard Bernstein comenta: "*El relativismo, una corriente en la filosofía de los últimos doscientos años que comenzó como un chorrito, se ha convertido en los últimos tiempos en un torrente rugiente*". Como resultado, observa: "*Hay una inquietud que se ha extendido a lo largo de la vida intelectual y cultural. Afecta casi a todas las disciplinas y a todos los aspectos de la cultura*". En 1986, escribiendo en la revista History and Theory, FR Ankersmit pidió el abandono de lo que denominó la antigua filosofía epistemológica u objetivista de la historia. El objetivista enfoque dirigido a especificar las condiciones bajo las cuales estamos justificados al creer que las afirmaciones del historiador sobre el pasado son verdaderas, mientras que el enfoque narrativo se refiere solo a la interpretación de textos y no hace distinción entre el lenguaje del historiador y de qué se trata ese lenguaje. El enfoque narrativo tiende a ignorar la intención del autor original y evalúa los textos solo por motivos estéticos o no cognitivos, mientras que el enfoque hermenéutico objetivista busca discernir la intención del autor y penetrar más profundamente en el pasado. Los narradores no realistas, por lo tanto, no se preocupan por la verdad histórica de las narrativas o por lo que realmente sucedió. **Hayden White**, por ejemplo, cree que debido a que los acontecimientos históricos deben ser incrustados por el historiador en narrativas que involucran una estructura argumental que es su propia construcción, la escritura histórica no es diferente de la escritura ficticia y debe evaluarse solo por medio de criterios literarios y estéticos.

De hecho, no está claro si realmente existe algo así como el pasado en una visión postmodernista profunda, ya que la multiplicidad de reconstrucciones históricas y textos parece conducir a pasados múltiples, ninguno de los cuales es privilegiado. Además, postmodernistas radicales como Keith Jenkins niegan que exista una realidad extralingüística que corresponda a las afirmaciones del historiador, ya que no hay hechos independientes de una descripción que constituya un hecho. Por lo tanto, Jenkins afirma que la idea de que los hechos / realidad pueden existir independientemente del historiador "*es una idea inverosímil*". Lo único que nos queda es la intertextualidad, la interacción de los textos, no los hechos extralingüísticos. Realista como Leon Goldstein afirma la existencia del pasado único y real, pero niega que le concierna como historiador. Como Goldstein dice, "*el punto de vista de Dios no entra en el trabajo de los historiadores que intentan constituir el pasado humano*". Goldstein sigue siendo objetivista al afirmar que

en última instancia hay una interpretación del pasado que mejor concuerda con la evidencia, pero él no es realista ni constructivista porque le importa si la construcción del historiador corresponde a la realidad tal como es en realidad estaba en el pasado. El relativismo histórico contemporáneo por lo tanto comprende dos desafíos a cualquier reclamo de conocer el pasado como realmente sucedió: (1) no-realismo, o **construccionismo**, la visión de que todo lo que sabemos son reconstrucciones históricas del pasado, en lugar del pasado mismo, y (2) no-objetivismo, o **subjetivismo**, la visión que ninguna reconstrucción histórica puede legítimamente pretender ser superior a las reconstrucciones alternativas.

Impacto en la Apologética

Uno podría esperar que durante el siglo diecinueve floreciera la apología histórica del cristianismo. Viendo en cambio que se marchitó, podríamos sospechar que el método histórico simplemente se había vuelto demasiado grande para sus pantalones teológicos y había expuesto los Evangelios como documentos históricamente poco confiables. Sin embargo, eso sería engañoso. El principal obstáculo para un caso histórico para los Evangelios, como veremos, fue la convicción del siglo diecinueve de que los milagros no tenían cabida en una narración histórica. Debido a que esta presuposición fue aceptada en la crítica bíblica, el método histórico asumió gran importancia allí, mientras que no se arraigó en la apologética. El entusiasmo del siglo XIX por lo histórico se puede ver en la antigua búsqueda del Jesús histórico. Una tras otra, la vida de Jesús apareció durante este siglo, cada una tratando de redescubrir al Jesús no milagroso detrás de la figura sobrenatural de los Evangelios. De hecho, en ese movimiento uno puede ver ejemplificada la mayor debilidad del método de **von Ranke**: aparentemente ignorantes del elemento personal que todos aportaron a su investigación, cada escritor reconstruyó un Jesús histórico según su propia imagen. Estaba el Jesús hegeliano de Strauss, el Jesús sentimental de Renan, el Jesús inexistente de Bauer, el Jesús liberal de Ritschl, y así sucesivamente. Parafraseando a George Tyrell, cada uno miró a lo largo de la historia y vio su propio rostro reflejado en el fondo. El movimiento finalmente se detuvo en el escepticismo, ya que ningún Jesús no milagroso podría ser descubierto en las tradiciones del Evangelio. Sin embargo, en lugar de aceptar al Jesús sobrenatural como histórico, los críticos bíblicos adscribieron esa creencia a la teología de la iglesia primitiva, la cual, según ellos, había superpuesto las tradiciones sobre el Jesús histórico de que ya no era recuperable.

Durante el siglo XX, el método histórico, generalmente llamado el método histórico-crítico, continuó desempeñando un papel decisivo en la exégesis bíblica. Pero tanto la teología dialéctica como la existencial separaron la verdad teológica del Evangelio de los hechos concernientes al Jesús histórico. Por lo tanto, cualquier apologética histórica se concibió para ser peor que inútil, ya que se centró en el Jesús histórico en lugar del Cristo de la fe, una distinción introducida por el teólogo alemán Martin Kähler a finales del siglo XIX y posteriormente retomada en dialéctica y teología existencial. Es solo desde la segunda mitad de este siglo que una nueva búsqueda del Jesús histórico ha comenzado, esta vez más cautelosa y castigada; y una vez más, la apologética histórica comienza a reafirmarse. Ni siquiera el desafío planteado por el relativismo posmoderno ha sido capaz de frenar su avance.

Evaluación

Para que una apología histórica de la fe cristiana tenga éxito, es necesario superar las objeciones del relativismo histórico. Esto no significa un retorno al historicismo ingenuo **von Rankian**. Por supuesto, el elemento subjetivo no puede ser eliminado. Pero la pregunta es si este elemento subjetivo debe ser tan

predominante que el estudio de la historia esté viciado. Para responder a esta pregunta, examinemos más de cerca las objeciones del relativismo histórico.

Objeciones a la Objetividad de la Historia

El caso contra la objetividad de la historia se puede resumir en dos puntos principales: **primero**, no podemos saber nada sobre el pasado tal como sucedió realmente porque no podemos observar directamente el pasado; y **segundo**, no podemos reconstruir el pasado objetivamente porque no somos observadores neutrales, sino más bien productos de nuestro tiempo, lugar, cultura, circunstancias, etc. Los relativistas posmodernos darán un giro lingüístico a estos puntos: debido a nuestra falta de acceso directo al pasado, no podemos salir de nuestro entorno lingüístico, y las descripciones o representaciones del pasado del historiador estarán determinadas por los conceptos y el lenguaje que él traiga consigo a la tarea. Permítanme explicar cada una de estas objeciones a su vez.

El Problema de la Falta de Acceso Directo

Las cosas y los eventos del pasado ya no existen o están sucediendo hoy, excepto en el sentido peculiar de que los eventos del pasado reciente pueden continuar en el presente (una guerra, por ejemplo, o una sesión del Congreso) y algunas cosas existentes en el pasado pueden haber perdurado hasta el presente (por ejemplo, las pirámides). **Pero en su mayor parte, los eventos del pasado han cesado, y las cosas del pasado ya no existen**. Habiéndose deslizado de nuestro alcance, ya no están disponibles para la inspección directa. En el mejor de los casos, todo lo que tenemos del pasado son los restos y memorias del pasado, que están en el presente. Todo lo que parecemos saber, entonces, es lo que existe en el presente. ¿Cómo, entonces, se puede evitar el escepticismo sobre el pasado? Como pregunta el historiador Patrick Gardiner,

> *¿En qué sentido se puede decir que conozco un evento que, en principio, es inobservable, que se ha desvanecido detrás de la frontera misteriosa que divide el presente del pasado? ¿Y cómo podemos estar seguros de que algo realmente sucedió en el pasado, que toda la historia no es una fabricación elaborada, tan poco confiable como un sueño o una obra de ficción?*

Incluso si uno admite la realidad del pasado, ¿qué relevancia tiene para el historiador? Goldstein señala que el realismo histórico no agrega nada de hecho al depósito de información del historiador; él todavía depende completamente de la evidencia presente para sus reconstrucciones e inferencias sobre el pasado. Como los eventos y las cosas pasadas se han ido para siempre, el historiador no tiene forma de verificar si sus reconstrucciones corresponden a la realidad, es decir, son verdaderas. El realismo histórico y la verdad histórica son inútiles para el historiador y, por lo tanto, deben ser ignorados.

Los relativistas de la vieja línea a menudo enfatizaban el contraste entre la historia y la ciencia en este aspecto. El científico tiene los objetos de su investigación justo delante de él y es libre de experimentar repetidamente con ellos para probar sus hipótesis. Por el contrario, los objetos de investigación del historiador ya no existen y, por lo tanto, no están sujetos ni a la observación ni a la experimentación. El conocimiento histórico, por lo tanto, no puede alcanzar los estándares de objetividad establecidos por el conocimiento científico.

Más recientemente, sin embargo, el relativismo posmoderno también ha invadido la ciencia, amenazando con socavar la objetividad de la empresa científica. Los relativistas históricos de la vieja raya valoraban la objetividad de la ciencia porque les servía de buena fuente para exponer lo que consideraban la no

objetividad comparativa de las construcciones históricas. Pero durante la década de 1960, los partidarios de los llamados análisis *Weltanschauung* de las teorías científicas, como Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, desafiaron radicalmente la vieja visión positivista de la ciencia. Según estos pensadores, el trabajo científico tiene lugar dentro del contexto de una cosmovisión omnicomprensiva (Weltanschauung) o paradigma, que está tan íntimamente ligada a una teoría científica dada que para los científicos que trabajan dentro de ese paradigma, sus observaciones no son neutrales, pero la teoría -cargado; los mismos significados de los términos utilizados por ellos están determinados por la teoría, de modo que los científicos que trabajan dentro de un paradigma diferente ni siquiera están hablando de las mismas cosas; y lo que cuenta como un hecho está determinado por la *Weltanschauung* de un científico, de modo que no hay hechos neutrales disponibles para evaluar la idoneidad de dos teorías rivales. En este análisis, el cambio científico de una teoría a otra se vuelve fundamentalmente racional y debe ser explicado sociológicamente. En los análisis de *Weltanschauung*, los científicos se encuentran en el mismo barco que los relativistas históricos, ya que las teorías científicas son construcciones que no se basan en hechos objetivos y no pueden pretender describir el mundo como realmente es. Irónicamente, la vieja crítica relativista de que el científico (a diferencia del historiador) tiene acceso directo a los objetos de su estudio ha sido socavado por los relativistas posmodernistas que desafían la idea positivista de que los científicos observan neutralmente el mundo no interpretado a su alrededor. La comprensión científica del presente es tanto una construcción teórica como lo es la comprensión del pasado por parte del historiador, una construcción que no se puede verificar por su correspondencia con los hechos objetivos, ya que la *Weltanschauung* determina cuáles son los hechos. La implicación es que la ciencia y la historia son antirrealistas y no objetivas.

Ahora, de acuerdo con relativistas históricos, nuestra falta de acceso directo al pasado tiene dos implicaciones importantes. **Primero**, afecta cómo se ven los hechos históricos. Según un famoso relativista, Carl Becker, significa que los hechos históricos están solo en la mente. El evento en sí se ha ido, así que todo lo que tenemos son las declaraciones del historiador sobre el evento. Son esas declaraciones que son hechos históricos. Si uno fuera a responder que el evento en sí es un hecho histórico porque tuvo un impacto duradero en el curso de la historia, Becker diría que tuvo un impacto solo porque la gente tenía "*recuerdos largos*". Si todos olvidaran el evento, no lo haría, ya sea un hecho histórico. Por lo tanto, los eventos históricos realmente solo existen en tu mente, no en el pasado. La afirmación de los filósofos de la historia posmodernos como FR Ankersmit y Hayden White de que las narraciones históricas no se refieren a la realidad en absoluto y constituyen su propio universo lingüístico es la variante lingüística de la negación del relativismo clásico de los hechos independientes de la mente. Dos implicaciones adicionales seguir.

La primera sub-implicación es que los hechos no tienen ningún significado y que el historiador debe poner su propio significado en los hechos. Debido a que el evento en sí se ha ido y los hechos están solo en la mente del historiador, esto significa, en palabras de Becker, que "*incluso si pudieras presentar todos los hechos, las cosas miserables no dirían nada, no dirían nada en absoluto*". Por lo tanto, el historiador debe poner su propio significado en los hechos. Como dice Becker, "*el evento en sí, los hechos, no dicen nada, no imponen ningún significado. Es el historiador quien habla, quien impone un significado*".

La segunda sub-implicación es que la historia es en gran parte el resultado de los propios prejuicios, la personalidad, el interés, etc., del historiador. Debido a que el historiador determina el significado de los hechos por sí mismo, la historia que escribe será solo un reflejo de sí mismo. Hayden White da el siguiente ejemplo: "*ningún evento histórico es intrínsecamente trágico*". . . . *Porque en la historia, lo que es trágico desde una perspectiva es cómico de otro. . . . El punto importante es que la mayoría de las secuencias*

históricas se pueden ubicar de diferentes maneras, para proporcionar diferentes interpretaciones de esos eventos y dotarlos de diferentes significados". De esta forma, el pasado es realmente el producto del presente.

Hay una **segunda** implicación importante de que el historiador no tiene acceso directo al pasado. Parece que no hay forma de probar la verdad de los hechos históricos. Un científico tiene el método de experimentación para probar sus hipótesis. Pero el historiador no puede hacer eso, porque los eventos se han ido. El científico al menos tiene la ventaja de la predictibilidad y la repetibilidad de las que carece el historiador. Entonces, ¿Cómo puede el historiador probar sus hipótesis? Como Gardiner dice,

> *No podemos reproducir lo que creemos que fueron las condiciones que determinaron el colapso del Imperio Romano y luego observar las consecuencias, en la forma en que podemos combinar ciertos químicos y luego ver si el resultado concuerda o no con una predicción del resultado de tal combinación.*

Entonces, debido a que el historiador no puede observar directamente los hechos, está el problema no resuelto de cómo probar la verdad en la historia. Este problema ha llevado al historiador posmodernista Keith Jenkins a proclamar el "*fin de la historia*". Es decir, una comprensión realista de la historia como una descripción precisa del pasado ya no es defendible. "*De hecho, la historia ahora parece ser una expresión más sin cimientos y posicionada en un mundo de expresiones posicionadas sin cimientos*".

Por lo tanto, el problema de la falta de acceso directo al pasado plantea dos desafíos para aquellos que quieren aprender algo de la historia: **primero**, cuál es la naturaleza de los hechos históricos, y **segundo**, cómo se puede probar la verdad de los hechos históricos.

El Problema de la Falta de Neutralidad

La segunda objeción de los relativistas históricos al conocimiento del pasado tal como sucedió realmente es que no podemos reconstruir el pasado objetivamente porque no somos observadores neutrales, sino que somos productos de nuestro tiempo, lugar, cultura, idioma, etc. El historiador no puede "*retroceder*" y describir lo que ha sucedido desde una perspectiva neutral porque el historiador también está atrapado en el flujo histórico de los acontecimientos. Henri Pirenne hace el punto:

> *Las síntesis históricas dependen en gran medida no solo de la personalidad de sus autores, sino de todos los entornos sociales, religiosos o nacionales que los rodean. Se sigue, por lo tanto, que cada historiador establecerá entre los hechos las relaciones determinadas por las convicciones, los movimientos y los prejuicios que han moldeado su propio punto de vista.*

Debido a esto, cada nueva generación debe reescribir la historia a su manera. La historia escrita hoy será juzgada inferior y obsoleta por los historiadores de la próxima generación. Pero su trabajo también será moldeado por su cultura y demás. Por lo tanto, en palabras del filósofo Karl Popper, "*No puede haber una historia del pasado como sucedió realmente; solo puede haber interpretaciones históricas; y ninguno de ellos es definitivo; y cada generación tiene derecho a enmarcarse a sí misma*". Por lo tanto, la historia nunca puede ser escrita objetivamente. El historiador siempre mira el pasado a través de las gafas de colores del presente, como lo determina su sociedad y su entorno.

Critica del Relativismo Histórico

Estas dos objeciones básicas, entonces, deben ser respondidas antes de examinar los fundamentos históricos del cristianismo: **primero**, el problema de la falta de acceso directo al pasado, que se manifiesta en antirrealismo; y **segundo**, el problema de la falta de neutralidad, que se expresa en el subjetivismo.

El Problema de la Falta de Acceso Directo

Las cosas y los eventos del pasado obviamente han desaparecido en su mayor parte; la pregunta es si nuestra falta de acceso directo a ellos nos obliga a convertirnos en constructivistas históricos o narradores no realistas. Aquí será útil distinguir entre el construccionismo como una metodología y el construccionismo como una metafísica. El relativismo posmoderno en su forma más radical toma el construccionismo metafísicamente como una tesis ontológica sobre cómo se constituye la realidad. **El construccionismo ontológico** sostiene que el historiador en realidad constituye los eventos pasados a través de sus representaciones; que realmente no hay ni hay un pasado en sí mismo, sino solo un pasado para mí, relativo a cada persona. Como tal, este punto de vista implica un fantástico idealismo subjetivo que contradice nuestras creencias de sentido común de que las cosas y los eventos del pasado realmente existieron independientemente de uno mismo antes de que uno llegara a la escena, que compartimos juntos un pasado común emitido en un presente, que después de que muramos el mundo continuará sin nosotros. De hecho, en la medida en que los construccionistas posmodernistas afirman que el lenguaje constituye la realidad y que, por lo tanto, no existe una realidad extralingüística, su posición es autorrefutante, ya que esas afirmaciones, si fueran verdaderas, serían descriptivas de la realidad. Dada la naturaleza radical del construccionismo ontológico, Nowell-Smith seguramente tiene razón cuando afirma que la carga de la prueba recae sobre la persona que afirma que lo que el historiador construye no es un relato de eventos pasados, sino más bien los eventos pasados mismos. Pero como veremos más adelante cuando discutimos la naturaleza de los hechos históricos, los argumentos postmodernistas para el construccionismo ontológico son débiles, por decir lo menos.

Además, el construccionismo ontológico tiene algunas implicaciones extrañas, ya que Plantinga señala en su mordaz sátira del postmodernista Richard Rorty que "*la verdad es lo que mis colegas me dejarán decir*":

> *Aunque este punto de vista es en gran medida au courant y con-it en el mundo intelectual contemporáneo, tiene consecuencias que son peculiares, por no decir absurdas. Por ejemplo, la mayoría de nosotros cree que las autoridades chinas hicieron algo monstruoso al asesinar a esos cientos de jóvenes en la Plaza de Tiananmen, y luego agravaron su maldad al negar que lo hubieran hecho. En opinión de Rorty, sin embargo, este es un malentendido poco caritativo. Lo que las autoridades realmente estaban haciendo, al negar que habían asesinado a esos estudiantes, era algo totalmente digno de elogio: trataban de lograr que la presunta masacre nunca ocurriera. Porque estaban tratando de asegurarse de que sus compañeros les permitieran salirse con la suya diciendo que la masacre nunca ocurrió; es decir, intentaban hacer que fuera verdad que nunca sucedió; y ¿quién puede culparlos por eso? Lo mismo ocurre con aquellos neonazis contemporáneos que afirman que no hubo holocausto; desde un punto de vista rortano, solo están tratando de ver que algo tan terrible nunca haya sucedido; y ¿qué podría ser más recomendable que eso? Esta forma de pensar tiene posibilidades reales de lidiar con la pobreza y la enfermedad: si solo nos dejamos llevar el uno al otro diciendo que no hay pobreza ni enfermedad, no hay cáncer ni SIDA, digamos, entonces sería*

cierto que no hay cualquiera; y si fuera cierto que no hay ninguno, entonces por supuesto que no habría ninguno.

El punto serio de esta sátira justificadamente merecida es que el construccionismo ontológico no solo es obviamente ridículo, sino incluso siniestro, ya que se presta a distorsiones malvadas y auto justificadas de la historia.

Un construccionista puede insistir en que la construcción del pasado de uno debe estar limitada por la evidencia presente. No solo esto no resolvería el problema moral expuesto por Plantinga (uno puede imaginar, por ejemplo, que alguien está destruyendo evidencia presente para producir un pasado diferente), pero un momento de reflexión expone la insostenibilidad de tal punto de vista. Porque es claramente imposible actuar solo sobre la evidencia presente, ya que esto requeriría el abandono de todas las creencias de la memoria, incluyendo todo lo que hemos aprendido en nuestra investigación. La misma noción de "*evidencia presente*" está infectada en el pasado, ya que ha sido ensamblada, digerida, catalogada, recordada, etc. La única evidencia presente que tenemos es nuestra conciencia sensorial inmediata, que no puede contener el construccionismo ontológico. Por lo tanto, Lionel Rubinoff está ampliamente justificado en su observación de que el relativismo posmoderno *"corre el riesgo de sucumbir a todos los escollos e implicaciones escépticas del anarquismo epistemológico que se derivan del relativismo o subjetivismo radical e incondicional*".

Pero supongamos que el construccionista filosófico adopta una línea más moderada como la de **Goldstein**, quien sostiene, se recordará, que el pasado es realmente independiente de nuestras reconstrucciones, pero que no podemos o no podemos conocer ese pasado. La insostenibilidad incluso de este construccionismo filosófico moderado puede verse al reflexionar sobre un caso en el que toda aseveración supuestamente fáctica en la reconstrucción del pasado del historiador pasa a ser verdadera, donde por "verdadero" entendemos mínimamente que un enunciado "S" es verdadero si y solo si S. Entonces, "*La nieve es blanca*" si y solo si la nieve es blanca. En tal caso, el pasado habría sido tal como las afirmaciones del historiador dicen que fue. Ahora bien, si la evidencia justifica la creencia en las afirmaciones de ese historiador, como admite **Goldstein**, entonces ¿cómo podríamos decir que tenemos conocimiento solamente de la reconstrucción del historiador y no del pasado mismo? Tal vez Goldstein diga que en tal caso no sabemos que la reconstrucción corresponde con el pasado, por lo que no tenemos un conocimiento verdadero del pasado, sino solo una especie de creencia verdadera involuntaria. Pero considere el caso de un detective que, basándose en la evidencia, ofrece de manera independiente una reconstrucción de un crimen que un testigo sabe que es correcto. ¿No se dice que el detective sabe lo que realmente sucedió, ya que él cree exactamente lo que el testigo cree y lo hace sobre la base de la evidencia? En general, la afirmación de que para saber algo debemos saber que lo conocemos, es decir, para justificar nuestra justificación, es un principio epistemológico que debe ser rechazado. **Como el detective, el historiador que posee la imagen correcta del pasado y lo hace sobre la base de la evidencia justificativa por definición, conoce el pasado.**

Hay que admitir que Goldstein tiene razón en que el realismo histórico no contribuye objetivamente al trabajo del historiador en el sentido de agregar un evento más a nuestro conocimiento del pasado que de otro modo nos habríamos perdido. Pero el realismo es una tesis filosófica que otorga a la ciencia y la historia un significado del que de otro modo carecerían, ya que en la visión realista tales empresas realmente nos dicen algo sobre el mundo en que vivimos, a diferencia de la ciencia histórica o la ciencia

ficción. De hecho, desde el punto de vista de Goldstein, es difícil ver una diferencia cualitativa entre la escritura de la historia y la escritura de novelas históricas, ya que esta última también coincide con toda la evidencia conocida. Podría insistir en que la historia está limitada a lo que la evidencia requiere que creamos; pero entonces, ¿cuál es el fundamento de tal limitación sino el hecho de que la historia apunta a la verdad sobre el pasado real, mientras que las novelas históricas no lo hacen? Además, como señala W. H. Dray, el realismo histórico cumple una función cuasi-metodológica en el sentido de que un pasado real no puede tener propiedades incompatibles, y el realismo sirve como una restricción a la tendencia antirrealista hacia la aceptación de reconstrucciones múltiples e incompatibles del pasado.

Pero si el construccionismo histórico fracasa como una metafísica, ¿qué ocurre con el **construccionismo como metodología**? Como metodología historiográfica, el construccionismo puede interpretarse como la tesis de que el pasado histórico debe considerarse como lo que la evidencia indica que fue. El historiador razona, "*La evidencia es tal y tal; no sería tal y tal a menos que mi hipótesis fuera cierta; por lo tanto, mi hipótesis es verdadera*". Así entendido, no hay incompatibilidad entre el realismo histórico y el construccionismo metodológico. Por el contrario, es precisamente el objetivo del historiador, utilizando todas sus habilidades críticas, determinar lo que sucedió en el pasado reconstruyéndolo sobre la base de la evidencia. Por supuesto, en muchos casos, varias de las reconstrucciones propuestas serán subdeterminadas por la evidencia, de modo que no se sabe cuál, si es que hay alguna, es correcta; pero eso de ninguna manera implica que no haya un pasado objetivo o que en otros casos donde la evidencia sea clara no podamos saber con confianza lo que realmente sucedió. Nowell-Smith señala,

> *Algunos resultados del pensamiento histórico están tan bien establecidos que sería una locura dudar de ellos; otros solo tienen el estatus de ser una explicación más probable de la evidencia que cualquier hipótesis rival. Este es un punto en el que vale la pena detenerse. ¿Por qué sigue siendo razonable dudar si alguna vez hubo una persona como el Rey Arturo, pero no fue razonable cuestionar la existencia de George Washington? La razón no está lejos de buscar. Si tomamos en serio la hipótesis de que nunca hubo una persona como George Washington, deberíamos enfrentar el problema de dar cuenta de la existencia de un cuerpo tan vasto de evidencia, no testimonio, sino evidencia, documentos de cuya existencia y naturaleza tenemos ahora son conscientes de que pronto sería obvio que la tarea es imposible. Para decirlo suavemente, la hipótesis de que no había tal persona se encuentra en una posición muy débil frente a la hipótesis de que existía; y eso es todo lo que requiere el estándar de prueba en la historia.*

Tendremos más que decir a continuación sobre cómo el historiador pondera la evidencia de sus hipótesis; pero por el momento parece claro que, si bien el construccionismo fracasa como una tesis metafísica, es una parte vital de la metodología histórica destinada a recuperar el pasado real.

Pasando entonces a la afirmación tradicional relativista de que el historiador se encuentra en una posición desfavorecida en comparación con el científico debido a la mayor inaccesibilidad de los objetos del estudio histórico, permítanme decir dos cosas. **Primero**, es ingenuo pensar que el científico siempre tiene acceso directo a sus objetos de estudio. El científico no solo depende en gran medida de los informes de la investigación de otros (que, curiosamente, constituyen documentos históricos para él) para su propio trabajo, sino que, además, los objetos de la investigación del científico a menudo solo son indirectamente accesibles, especialmente en las teorías altamente teóricas, campos como la física. Tales entidades teóricas como agujeros negros, quarks y neutrinos se postulan como las mejores explicaciones para los datos

observables, pero ellos mismos no se pueden observar directamente. Se podría pensar que este punto en realidad sirve para reforzar la objeción del relativista, ya que es precisamente en el caso de tales entidades teóricas donde la interpretación no realista de las teorías científicas es más plausible. La verosimilitud del no realismo en el caso de las entidades teóricas de alto nivel, como las postuladas en la física de partículas, no necesita ser discutida; pero lo que esta réplica no puede apreciar es que las teorías científicas también pueblan el mundo con entidades teóricas de muy bajo nivel cuya existencia real es mucho más difícil de negar, entidades como los dinosaurios, los glaciares de la Era Glacial e incluso las galaxias. El relativista tendrá que tragar duro antes de negar que tales cosas sean reales simplemente porque no son susceptibles de observación directa.

En **segundo lugar**, si bien el historiador no tiene acceso directo al pasado, los residuos del pasado, las cosas que realmente han existido, son directamente accesibles para él. El historiador moderno no depende simplemente de los informes de los historiadores anteriores. Por ejemplo, los datos arqueológicos proporcionan acceso directo a los objetos de la investigación del historiador. El famoso historiador inglés R. G. Collingwood afirma:

> *tijeras y pega [no es] la única base del método histórico. La arqueología ha proporcionado un método maravillosamente sensible para responder preguntas a las que las fuentes literarias no solo dan una respuesta directa, sino que no pueden responderse ni siquiera con la interpretación más ingeniosa de ellas.*

Por lo tanto, el historiador, como el científico, a menudo tiene acceso directo a las cosas que está investigando. Ahora no confundo la evidencia con los eventos mismos, que son ciertamente pasados; pero estoy diciendo, en palabras de Van der Dussen, que "*desde el punto de vista epistemológico, la evidencia tiene la peculiar característica de ser directamente observable y accesible para la inspección, mientras que el conocimiento al que conduce no es*". Y la arqueología es solo uno de los medios para asegurar tal evidencia.

Como explica el erudito del Antiguo Testamento R. K. Harrison, los historiadores modernos no dependen tanto de las fuentes literarias subjetivas como antes, porque las ciencias de la lingüística, la sociología, la antropología, la numismática y la arqueología se han desarrollado tanto.

De hecho, en este punto podemos extraer una analogía muy instructiva: lo que la historia es para las humanidades, la geología es para las ciencias. La principal diferencia entre la historia y la geología es el factor humano, no el acceso a los datos. Mientras que el tema del geólogo es la historia de la tierra, el tema del historiador es la historia humana. Básicamente su tarea es la misma. Como dice Collingwood, "*el trabajo real del historiador es la reconstrucción en el pensamiento de un evento histórico particular; la del geólogo, la reconstrucción en el pensamiento de una época geológica particular en un lugar particular*".

Si este es el caso, entonces el argumento de los relativistas basado en la inaccesibilidad del pasado pierde todo su impacto. Porque el tema del geólogo es tan indirecto como el del historiador, y sin embargo la geología es parte de la ciencia, que tradicionalmente ha sido el modelo de objetividad para el relativista. Como la falta de acceso directo no puede impedir el conocimiento geológico, tampoco puede excluir el conocimiento histórico.

Pero, ¿qué pasa entonces con la afirmación del relativista posmoderno de que la ciencia, así como la historia, no son realistas ni subjetivas? No parece ser ampliamente apreciado fuera del campo de la filosofía de la ciencia, especialmente por los teólogos posmodernistas que siguen invocando la autoridad

de Thomas Kuhn y hablando libremente de paradigmas, como si esta noción fuera aceptada o incluso bien definida, que después de un revuelo inicial Los análisis de *Weltanschauung* ya habían sido ampliamente desacreditados por los filósofos de la ciencia a fines de la década de 1970. La filosofía de la ciencia contemporánea es post-positivista, post-kuhniana y, en general, realista.

Considere la afirmación antirrealista de que toda observación está cargada de teoría. Tomada en el sentido radical de que nuestra teoría realmente determina la forma en que el mundo es, esta tesis conduce de inmediato al mismo idealismo subjetivo implícito en el construccionismo ontológico, que es, como dice Scheffler, la reducción al absurdo de tal tesis. ¿Y qué decir de una afirmación más moderada de que nuestra *Weltanschauung* determina cómo observamos el mundo que existe independientemente? Aquí no es necesario disputar que la observación está cargada de teoría en el sentido de que implica "*ver que algo es el caso*" o "*ver algo como cierto tipo de cosa*", que es relativo al conocimiento de fondo del observador. Por ejemplo, si un científico y un profano ingresan juntos en un laboratorio, el científico puede ver un interferómetro sobre la mesa, mientras que el profano solo ve una pieza de maquinaria. O, de nuevo, un fanático del béisbol puede levantarse de un salto al ver un jonrón en el estadio, mientras que alguien que ignora el juego ve solo una pelota que pasa por encima de la valla. Este tipo de carga teórica caracteriza la observación y la escritura históricas también: cuando un historiador describe la historia del hombre primitivo en términos de "magia" y "mitología", por ejemplo, esto solo es posible porque escribe desde el punto de vista de una cultura científica para la cual la distinción entre ciencia y magia es significativa.

Ahora creo que es obvio que este tipo de carga de teoría no hace nada para socavar la objetividad de la ciencia o la historia o para apoyar el antirrealismo. Como argumenta el gran historiador de la filosofía Frederick Copleston, decir que experimento algo como x no implica que no sea de hecho x. "*¿Por qué debería hacerlo?*", Pregunta. "*Estoy al tanto de un objeto que yace sobre mi mesa. Lo veo como un lápiz. De ninguna manera se deduce que el objeto no sea un lápiz*" De manera similar, "*Es razonable afirmar que las personas que estuvieron presentes en la decapitación del rey Carlos I vieron el curso de los acontecimientos como la decapitación del rey. De ninguna manera se deduce que esta fue una interpretación o lectura puramente subjetiva de los eventos*". Tampoco el hecho de que otra persona vea algo tal como yo lo veo sugiere algo que ninguno de los dos puede ver correctamente. Si un aborigen no puede ver el objeto delgado y amarillo en la mesa como un lápiz, eso de ninguna manera prueba que no sea un lápiz, como yo lo veo. Ahora, por supuesto, puedo estar equivocado al ver x como un lápiz. Pero puedo descubrir mis errores. Puedo tomar x e intentar escribir con él y descubrir que lo que pensé que era un lápiz no es uno después de todo. Aquí volvemos a la noción de evidencia. "A veces", observa Copleston, "*la evidencia disponible es tal que elimina cualquier duda razonable sobre la validez de una interpretación*". (Recordemos el caso de George Washington; del mismo modo, ningún científico podría justificar hoy día una cosmología precopernica o una teoría pre-Harveyiana de la circulación de la sangre.)

Ahora, para estar seguros, la evidencia en sí misma también se ve como tal y tal. Pero para las personas con conocimientos básicos compartidos, ciertos hechos observados simplemente pueden tomarse como datos. Por ejemplo, tanto el profano como el científico ven el interferómetro como una maquinaria, de modo que ese hecho es para ellos un dato; pero para una persona muy primitiva, digamos un troglodita, ese hecho no sería un dato. Lo que cuenta como datos o interpretación es, por lo tanto, relativo, pero para que gran parte de la evidencia disponible para nosotros pueda contar como datos, el nivel de creencias compartidas no es muy alto en absoluto. Incluso un hombre de las cavernas no podía ver justificadamente

el interferómetro como, por ejemplo, su compañero o un tigre dientes de sable. Por lo tanto, cuando el historiador o el científico evalúa la evidencia de una teoría, no necesita tratar de justificar de nuevo cada dato que utiliza. Algunos datos se toman razonablemente como dados. Como dice Copleston, "*es una tontería exigir datos experienciales no interpretados antes de estar preparados para admitir que la historiografía no es una construcción puramente subjetiva*".

La evidencia que utiliza el historiador incluirá textos, así como artefactos, y aquí, también, su reconstrucción estará limitada por los datos. Copleston declara:

> *El historiador no es libre de interpretar los textos como quiera. Algunas declaraciones pueden ser ambiguas; pero hay otros, cuyo significado está claramente determinado independientemente de la voluntad del historiador. Por ejemplo, no tiene la libertad de negar el hecho de que Marx afirmó la prioridad de la materia para el espíritu o la mente. En lo que respecta al historiador, los textos constituyen algo dado, algo que limita su reconstrucción.*

Los textos tienen límites para los significados que se pueden ver en ellos. Nadie emplea la hermenéutica postmoderna al leer las instrucciones en un frasco de medicina. El hecho de que los textos tomados como evidencia tengan límites es de particular importancia para nuestro proyecto, ya que la mayoría de la evidencia que evaluaremos involucra los textos del Nuevo Testamento.

Lo anterior conduce a un punto final sobre la carga de teoría. Como Suppe explica, es falso que haya una *Weltanschauung* (visión del mundo) diferente correlacionada de forma única con cada teoría científica. Si la noción de *Weltanschauung* se define de manera demasiado amplia, entonces se vuelve equivalente al fondo, experiencia, creencias, entrenamiento y etcétera, en cuyo caso el hecho sorprendente es que los científicos que poseen *Weltanschauungen* ampliamente diferentes emplean las mismas teorías y llegan a un acuerdo sobre la prueba, la articulación y el uso de tales teorías. Por otro lado, si uno intenta restringir la definición de *Weltanschauung*, entonces el hecho es que los científicos involucrados en programas de investigación sobre diferentes teorías no necesariamente tienen diferentes *Weltanschauungen (visiones del mundo),* pero entienden claramente la teoría que compite, las observaciones y la evidencia que lo respaldan, y regularmente se comunican entre sí sobre todos los asuntos. Sería extraño, por ejemplo, decir que todos los defensores de la teoría estándar del Big Bang tienen una *Weltanschauung* única y diferente a los cosmólogos que defendieron la antigua teoría del Estado Estacionario, en lugar de decir que simplemente no estaban de acuerdo sobre qué teoría ofrecía la mejor explicación de la evidencia Por lo tanto, la carga teórica de la observación, en la medida en que esta es una noción plausible, no socava ni la ciencia ni la historia.

La segunda tesis principal de los análisis de *Weltanschauung*, que los significados de los términos en las teorías dependen de la teoría, ha demostrado ser aún más indefendible. Implica que dos teorías diferentes no podrían estar de acuerdo o en desacuerdo, en cuyo caso no tiene sentido hablar de ellos como alternativas entre las cuales se debe hacer una elección; en cambio, cada teoría se vuelve verdadera por definición y la prueba de las teorías circulares (ya que cualquier cosa supuestamente contradictoria con la teoría tendrá un significado diferente). Esto es solo una gran distorsión de lo que es la ciencia. Si uno adopta una tesis más moderada al efecto de que en nuestras formulaciones de teorías los significados de algunos de los términos están parcialmente determinados por algunos de los principios de la teoría, entonces uno renuncia a la característica afirmación de *Weltanschauung* de que las teorías son inconmensurables y no se puede adjudicar desde fuera del paradigma. En cualquier caso, no está claro

cómo la tesis de inconmensurabilidad para las teorías científicas se aplicaría a los términos de las reconstrucciones del pasado de los historiadores, ya que estos últimos no emplean términos y principios teóricos, sino que se formulan en un lenguaje corriente.

Finalmente, la tercera gran afirmación de *Weltanschauung* analiza que lo que cuenta como un hecho está determinado por la *Weltanschauung*, es paciente de una interpretación radical o moderada. Radicalmente interpretada como la tesis de que los hechos sobre el mundo están literalmente determinados por nuestra *Weltanschauung*, conduce una vez más a una especie de solipsismo. Una afirmación más moderada, de que lo que se puede considerar como un hecho está determinado por la propia *Weltanschauung*, solo se puede defender cuando se tienen debidamente en cuenta las críticas de las dos primeras tesis anteriores. Existe un cuerpo de evidencia que puede servir para adjudicar teorías rivales. Si bien una teoría dará forma a algunos de los criterios para su evaluación, como qué preguntas debe abordar la teoría o cuál es la metodología apropiada para probar sus afirmaciones, el requisito de que una teoría adecuada sea empíricamente cierta garantiza que los factores subjetivos no anularán la objetividad de la ciencia. De manera similar, en la historia, aunque las diferentes preguntas del historiador pueden provocar diferentes reconstrucciones del pasado y no existe una metodología única para probar las reconstrucciones históricas, cualquier reconstrucción aceptable debe hacer las paces con la evidencia empírica.

El atractivo de los relativistas posmodernos para los análisis *Weltanschauung* de la ciencia con el fin de socavar el objetivismo en la historia resulta así vano. Según Suppe, los análisis de *Weltanschauung* "*no son ampliamente vistos como competidores serios para una filosofía de la ciencia viable*". La filosofía de la ciencia contemporánea, aunque fuertemente influenciada por estos puntos de vista *Weltanschauungen*, ha ido más allá de ellos y se dirige en nuevas direcciones. Los puntos de vista *Weltanschauungen*, en una palabra, hoy son pasados, aunque. . . continúan siendo objeto de mucho debate en la literatura filosófica". El cambio al realismo por parte de la filosofía de la ciencia contemporánea es un desarrollo alentador que solo puede reforzar el objetivismo histórico.

La Naturaleza de los Hechos Históricos

Ahora se recordará que había dos supuestas implicaciones de nuestra pintura de acceso directo al pasado. **Primero**, está el problema de la naturaleza de los hechos históricos. Becker dice que ese hecho está solo en la mente. Él dice que los hechos son solo las declaraciones del historiador sobre los eventos. Pero esto es claramente insostenible. Para Becker, dice que los hechos no tienen ningún significado. ¡Ahora no dice que las declaraciones del historiador no tienen ningún significado! Su posición es por lo tanto auto refutando. Más bien, un hecho histórico es el evento histórico en sí o una información precisa sobre ese evento. Por lo tanto, un historiador hace declaraciones sobre los hechos.

Visto bajo esta luz, la afirmación de Becker de que los hechos solo existen en la mente es algo tonto. La muerte de Lincoln en cuarenta y ocho horas, entonces habría marcado una diferencia en la historia ser un hecho histórico! Es difícil tomarse esa idea en serio. Por obvio, la muerte de Lincoln habría tenido un impacto inmenso en la historia de los Estados Unidos. Es principalmente la ausencia de Lincoln, no los recuerdos de Lincoln, lo que hizo una gran diferencia en la historia de los Estados Unidos. Incluso si hubo un Lincoln, la creación de la muerte de la muerte de uno de los resultados devastadores. En otras palabras, los hechos existen independientemente de nuestras mentes y aún tienen su impacto mucho después de que sean olvidados.

Hubo dos sub-implicaciones que surgieron de la idea de que los hechos históricos están en nuestra mente. Una pequeña reflexión revelará que la primera sub-implicación, que los hechos históricos no tienen ningún significado, es una noción descabellada. ¿A qué nos referimos con la frase hechos sin sentido? ¿Qué hay en el mundo es un hecho "sin sentido"? Esta es una noción que tiembla al borde de la autocontradicción. El significado es inherente al concepto mismo de hecho. Describir un hecho es dar su significado. Por lo tanto, si digo "es un hecho que Garfield fue el vigésimo presidente de los Estados Unidos", el significado del hecho, si no es suficientemente obvio, se da simplemente definiendo sus términos: es un hecho que un hombre llamado Garfield era el vigésimo hombre para ser el jefe de la rama ejecutiva del gobierno del país llamado los Estados Unidos. Lo que el hecho es es su significado. La noción de un hecho sin sentido es absurda; no puede haber tal cosa. En la medida en que una cosa es un hecho, tiene un significado, porque el significado es inherente al concepto de hecho. Esa es la verdad a medias de la afirmación del posmodernista de que no hay hechos independientes de una descripción. La descripción anterior de Garfield usa términos que solo una persona con un vocabulario político podría entender. Pero eso de ninguna manera implica que la descripción no exprese un hecho sobre el mundo. De nuevo, solo un científico verá el objeto sobre la mesa como un interferómetro, ¡pero eso no implica que no haya interferómetro sobre la mesa! Cuando los postmodernistas afirman que los historiadores imparten significado a los hechos, a menudo, como el ejemplo blanco de considerar los acontecimientos como revelaciones trágicas o cómicas, usan la palabra significado en algún sentido evaluativo como "importancia" o "importancia", en cuyo caso los diferentes las evaluaciones atribuidas por personas desde perspectivas diferentes a eventos en el pasado no hacen nada para socavar la objetividad de nuestro conocimiento sobre el curso de eventos pasados.

La segunda sub-implicación del argumento de los relativistas de que los hechos están solo en la mente es que la historia es el producto del historiador mismo. Planeo tratar este argumento cuando debato si el historiador puede reconstruir el pasado objetivamente o si lo que escribe está determinado por su entorno cultural, etc. Argumentaré que debido a que los hechos no están solo en su mente, sino que están, por así decirlo, "allá afuera", las influencias subjetivas están limitadas por los hechos mismos.

Probando la Hipótesis Histórica

La segunda implicación principal de la falta de acceso directo a los datos se refiere a la capacidad de prueba de las hipótesis históricas. Como el historiador no puede realizar experimentos como un científico, ¿cómo puede poner a prueba sus teorías? Me parece que las hipótesis del historiador deben probarse como las de cualquier otro: por su consistencia lógica y su capacidad para explicar la evidencia.

El problema surge en cuanto a cómo aplicar esta prueba en la historia. Sugiero que el historiador aplique esta prueba exactamente de la misma manera que el científico. Cualquiera que sea el modelo de explicación que uno adopte en las ciencias, también lo hará para la historia. Un modelo popular es el modelo hipotético-deductivo. El científico inventa una hipótesis para proporcionar una explicación de los hechos, y luego deduce de la hipótesis condiciones específicas que confirmarían o refutarían su hipótesis. Luego realiza ciertos experimentos para ver qué condiciones se obtienen.

El historiador puede seguir el mismo procedimiento. Él reconstruye una imagen del pasado. Esta es su hipótesis. Entonces él deduce ciertas condiciones que confirmarán o refutarán su hipótesis. Luego verifica para ver qué condiciones existen. Lo hace no por experimentos, como lo hace el científico, sino por evidencia histórica. Como dice Collingwood, "*la imagen del pasado del historiador se encuentra en una relación peculiar*

con algo que se llama evidencia. La única manera en que el historiador puede juzgar su verdad es considerando esta relación". Collingwood dice que la hipótesis del historiador debe ser corroborada por la evidencia, por ejemplo, la evidencia arqueológica. "*Al tratar monedas, cerámica, armas y otros artefactos como evidencia*", escribe un historiador, "*el historiador eleva su estudio al nivel de una ciencia. Lo que sucedió en el pasado es lo que la evidencia indica que sucedió*".

Alternativamente, uno puede emplear el modelo de inferencia más recientemente desarrollado para la mejor explicación. De acuerdo con este enfoque, comenzamos con la evidencia disponible para nosotros y luego inferimos lo que, de ser cierto, proporcionaría la mejor explicación de esa evidencia. De un grupo de opciones en vivo determinadas por nuestras creencias de fondo, seleccionamos la mejor de varias explicaciones potenciales en competencia para dar una explicación causal de por qué la evidencia es como es y no de otra manera. El científico puede probar su explicación propuesta realizando experimentos; el historiador lo probará al ver qué tan bien dilucida la evidencia histórica.

El proceso de determinar qué reconstrucción histórica es la mejor explicación implicará la habilidad del historiador, ya que habrá que sopesar varios factores. En su libro *Justifying Historical Descriptions*, C. Behan McCullagh enumera los factores que los historiadores normalmente pesan al probar una hipótesis histórica:

1) La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables.
2) La hipótesis debe tener un mayor alcance explicativo (es decir, implica una mayor variedad de datos observables) que las hipótesis rivales.
3) La hipótesis debe tener un mayor poder explicativo (es decir, hacer que los datos observables sean más probables) que las hipótesis rivales.
4) La hipótesis debe ser más plausible (es decir, estar implícita en una mayor variedad de verdades aceptadas, y su negación implicada por menos verdades aceptadas) que hipótesis rivales.
5) La hipótesis debe ser menos ad hoc (es decir, incluir menos suposiciones nuevas sobre el pasado que ya no estén implícitas en el conocimiento existente) que las hipótesis rivales.
6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas (es decir, cuando se combinan con verdades aceptadas, implican menos declaraciones falsas) que por hipótesis rivales.
7) La hipótesis debe exceder tanto a la de sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6) de que hay pocas posibilidades de que una hipótesis rival, después de una investigación más profunda, la supere al cumplir estas condiciones.

Dado que algunas reconstrucciones pueden cumplir algunas condiciones pero ser deficientes en otras, la determinación de la mejor explicación requiere habilidad y a menudo puede ser difícil. Pero si la fuerza y el alcance de cualquier explicación son muy grandes, por lo que explica una gran cantidad y variedad de hechos, muchos más que cualquier otra explicación competitiva, entonces, aconseja McCullagh, es probable que sea cierto.

En su proceso de formulación y prueba de hipótesis, el historiador se parece mucho al científico, especialmente al geólogo o paleontólogo, que también carece de acceso directo a sus datos y la oportunidad de experimentos de laboratorio sobre eventos pasados. Collingwood concluye: "*El análisis de la ciencia en términos epistemológicos es idéntico al análisis de la historia y la distinción entre ellos, ya que los tipos de conocimiento separados son una ilusión*".

Se necesita hacer un último punto. El objetivo del conocimiento histórico es obtener probabilidad, no certeza matemática. Un artículo puede considerarse como un conocimiento histórico cuando se relaciona con la

evidencia de tal manera que cualquier persona razonable debería aceptarlo. Esta es la situación con todo nuestro conocimiento inductivo: aceptamos lo que tiene evidencia suficiente para hacerlo probable. Del mismo modo, en un tribunal de justicia, el veredicto se otorga al caso que se hace más probable por la evidencia. Incluso en un caso criminal, en el que la carga de la prueba es más alta, se le pide al jurado que decida si el acusado es culpable, sin lugar a dudas, lo cual es imposible, pero más allá de toda duda razonable. De manera similar, en la historia deberíamos aceptar la hipótesis que proporciona la explicación más probable de la evidencia.

Para resumir, entonces, probamos la verdad mediante la evaluación de hipótesis históricas a la luz de la evidencia, y el método para aplicar esta prueba es el mismo en la historia que en la ciencia. **El historiador debe aceptar la hipótesis que mejor explica toda la evidencia**. Por lo tanto, la supuesta falta de acceso directo a los datos no es un obstáculo para probar la verdad en la historia y así obtener un conocimiento preciso del pasado.

El Problema de la Falta de Neutralidad

Pasemos ahora a la segunda gran objeción a que ganemos conocimiento del pasado: la falta de neutralidad. Los relativistas argumentan que, dado que todos somos moldeados por la personalidad y el entorno, ningún historiador puede reconstruir objetivamente el pasado. En lo que he dicho ya hemos comenzado a exponer las falacias de esta objeción.

Cuando juzgamos la verdad de una obra histórica, no es tan importante cómo se aprendió el conocimiento del pasado, sino cuál es el contenido de ese conocimiento. Como explica el historiador Maurice Mandelbaum, si decimos que una obra histórica es falsa, decimos que es falsa porque no concuerda con los hechos, no por los factores sociológicos que rodean al historiador. Mientras el realismo histórico sea correcto y las hipótesis históricas deben cuadrar con la evidencia, entonces el condicionamiento cultural del historiador es secundario.

Otra forma de expresar esto es que no es tan importante cómo el historiador llega a su hipótesis como la prueba de su hipótesis. Mientras sea probado por los hechos objetivos, es de importancia secundaria qué factores influyeron en el historiador para llegar a su hipótesis en primer lugar. Por lo tanto, Morton White enfatiza que aunque una serie de factores psicológicos y sociales pueden influir en la formulación de una hipótesis, el historiador todavía tiene que someterse a pruebas objetivas que no tienen nada que ver con la personalidad, el entorno o la cosmovisión general. Es lo mismo situación como en la ciencia. Esto no quiere decir que no haya una "*lógica de descubrimiento*" que el científico (o historiador) siga al enmarcar hipótesis fructíferas. El punto es que, en lo que respecta a la verdad de la hipótesis, no importa cómo el historiador o el científico llegue a su hipótesis; podría haberlo aprendido en la rodilla de su madre, por lo que importa. Mientras la hipótesis sea probada por los hechos, no hay peligro de sacrificar la objetividad.

En realidad, los relativistas reconocen que nuestro conocimiento de la historia no está inundado de subjetivismo. Porque a pesar de que niegan la objetividad histórica, en realidad no tratan la historia de una manera tan grosera. Esto es evidente de tres maneras:

1) Existe un núcleo común de hechos históricos indiscutibles. Por lo tanto, un relativista confiesa que "*hay hechos básicos que son los mismos para todos los historiadores*", hechos que es "*el deber*" del historiador presentar con precisión. Incluso Becker, al decir que los hechos no tienen ningún significado, admite que " algunas cosas, algunos "*hechos*" pueden establecerse y acordarse "-los ejemplos incluyen la fecha de la

Declaración de Independencia, el cruce de César con el Rubicón, la venta de indulgencias en 1517, el asesinato de Lincoln, etc.54 Lo mismo ocurre con el posmodernista historiadores. Ni siquiera el teórico más radical está realmente preparado para abandonar la historia como un torbellino sin esperanza de subjetivismo. Como dice el historiador Isaiah Berlin, si alguien nos dijera que Hamlet fue escrito en la corte de Genghis Khan en las afueras de Mongolia, no pensaríamos que estaba simplemente equivocado, ¡pero que estaba loco!

Pero si hay un núcleo común e incontrovertible de hechos históricos, entonces el relativista ha rendido su punto de que los hechos no hablan por sí mismos o que la objetividad histórica está viciada. Es una verdad simple que, en palabras del historiador Christopher Blake, "*hay una parte muy considerable*" de la historia que es "*aceptable para la comunidad de historiadores profesionales más allá de toda duda*", sean marxistas o liberales, católicos o protestantes, alemanes del siglo XX o ingleses del siglo XX. Si uno preguntara cuáles son algunos de los hechos que componen esta columna vertebral de la historia, creo que pocos historiadores estarían en desacuerdo con gran parte de lo que ha sido catalogado en un libro como la Enciclopedia de historia mundial de Langer. Por lo tanto, la existencia de un núcleo común de hechos históricos muestra que incluso los relativistas creen que la falta de neutralidad no obvia la objetividad de la historia.

2) Es posible distinguir entre historia y propaganda. "*Todos los historiadores de buena reputación", declara W. H. Walsh, hacen una distinción entre historia y propaganda. El último puede servir para algún propósito, dice Walsh, pero insiste en que "no es enfáticamente la historia*". Un buen ejemplo de tal propaganda fue la práctica soviética de reescribir la historia para servir a sus propósitos políticos. Según Morton White, cuando Stalin llegó al poder, hizo que se reescribiera la historia rusa, de modo que fueron él y Lenin quienes lideraron la revolución bolchevique en lugar de Lenin y Trotsky. De acuerdo con White,

> *Los estudiosos de la revolución rusa han demostrado que las montañas de libros, periódicos, panfletos, decretos y documentos debían ser enviados al "agujero de la memoria", aplastados o presentados en ediciones corregidas para sustituir a Lenin. -Trotsky una nueva dualidad-unidad, Lenin-Stalin.*

White afirma que lo más peligroso del relativismo histórico es la forma en que puede usarse para justificar distorsiones históricas. El resultado final de este juego totalitario con el pasado lo concibe George Orwell en 1984:

> *"Hay un lema del Partido que trata sobre el control del pasado", dijo. "Repítelo, por favor". "Quien controla el pasado controla el futuro; quien controla el presente controla el pasado ", repitió Winston obedientemente. "Quien controla el presente controla el pasado", dijo O'Brien, asintiendo con la cabeza con lenta aprobación. . . . "Te digo, Winston, que la realidad no es externa. La realidad existe en la mente humana, y en ninguna otra parte. No en la mente individual, que puede cometer errores y, en cualquier caso, pronto perece; solo en la mente del Partido, que es colectivo e inmortal. Lo que sea que el Partido considere verdad es la verdad".*

Si los hechos no tienen ningún significado y pueden decir lo que quiera el historiador, entonces no hay forma de protestar contra esta propaganda de la historia. Por razones relativistas, no hay forma de distinguir la historia de la propaganda. Pero, de nuevo, ni siquiera los relativistas posmodernos pueden tolerar semejante idea. Brian Fay informa,

> *Los metateóricos postmetafísicos tanto como cualquiera saben la diferencia entre la propaganda y la historia genuina; pueden reconocer la ceguera ideológica que sanciona las historias revisionistas*

> *inclinadas a negar la existencia del Holocausto, puede identificar las formas en que la historiografía soviética fue contaminada por la corrección política estalinista, puede criticar no solo las conclusiones sino toda la práctica de la historiografía racista (como el nazi ario historia).*

Los relativistas de todas las tendencias quieren decir que los hechos sí marcan la diferencia y que los propagandistas no pueden distorsionarlos a voluntad. Pero la única forma de hacerlo es reconocer que la objetividad histórica es de alguna manera alcanzable.

3) Es posible criticar la historia pobre. Todos los historiadores distinguen la buena historia de la pobre. Un buen ejemplo es la reacción al intento de Immanuel Velikovsky de reescribir la historia antigua sobre la base de catástrofes mundiales causadas por fuerzas extraterrestres en los siglos XV, VIII y VII b.c. Velikovsky reconstruye por completo la historia antigua, descartando los reinos y lenguajes antiguos enteros como ficticios. En un ensayo meticulosamente documentado sobre las teorías de Velikovsky, el arqueólogo Edwin Yamauchi critica incisivamente la reconstrucción propuesta, incansablemente arrancando un apoyo tras otro mediante un análisis detallado de documentos antiguos, arqueología y filología hasta que toda la estructura cae en ruinas. Su conclusión es sucinta: "*La reconstrucción de Velikovsky es una historia catastrófica en un doble sentido. Es una historia basada en la catástrofe, y es una catástrofe desastrosa de la historia*".

Ahora ningún relativista podría hacer tal afirmación. Si la historia es simplemente el producto subjetivo de los propios prejuicios y antecedentes del historiador, entonces las opiniones de Velikovsky son tan buenas como las de cualquiera. Sin embargo, como observa Yamauchi, la reacción de los historiadores a las propuestas de Velikovsky fue "*bastante hostil*". Al decir que tal reescritura es historia pobre o sesgada o inexacta, los historiadores admiten implícitamente que los hechos sí dicen algo y no son como una cera nariz que se puede tirar y retorcer para adaptarse al capricho de cualquier historiador. Entonces, al criticar la historia pobre, el relativista reconoce la objetividad de la historia.

Finalmente, la objeción basada en la falta de neutralidad no logra apreciar que la falta de neutralidad se puede mitigar de varias maneras. Michael Licona enumera seis factores que pueden ayudar a mitigar la inevitable ausencia de neutralidad: **(1) método histórico adecuado**, incluida la forma en que se ven, pesan y contextualizan los datos, criterios correctos para probar la adecuación de las hipótesis y una consideración justa de hipótesis competitivas; **(2) reconocimiento público** del propio horizonte y metodología; **(3) presión de grupo y revisión** por parte de la comunidad de historiadores; **(4) presentar hipótesis a expertos hostiles**, **(5) la presencia de ciertos hechos** mínimos que todos los historiadores contemporáneos consideran como hechos históricos y pueden darse por sentados; **(6) un serio esfuerzo de desapego** de los prejuicios. Popper dice que la mejor manera de salir del problema de tener puntos de vista inconscientes es declarar claramente su punto de vista y reconocer que también hay otros puntos de vista. Raymond Aron afirma que "*el relativismo se trasciende tan pronto como el historiador deja de reclamar un desapego que es imposible, reconoce cuál es su punto de vista y, en consecuencia, se pone en posición de reconocer los puntos de vista de los demás*".

¿Por qué, entonces, se reescriben las historias de cada generación? En su libro clásico El problema del conocimiento histórico, Maurice Mandelbaum ofrece siete razones. Ninguna de esta cuenta en contra de la objetividad histórica. Algunas de las razones son: se descubren nuevas fuentes y pruebas; la historia reciente siempre necesita ser revisada a medida que obtenemos una perspectiva de lo que sucedió; la nueva apreciación de una cierta forma de arte, música, literatura, etc. puede surgir en una generación tras

otra. Lejos de eliminar el conocimiento del pasado como realmente era, la reescritura de la historia sirve para avanzar en nuestro conocimiento del pasado a medida que se realizan nuevos descubrimientos.

Un aspecto del problema de la falta de neutralidad es de especial interés para nuestra investigación: la presuposición del naturalismo o sobrenaturalismo por parte del historiador. El naturalismo, en contraste con el sobrenaturalismo, sostiene que cada efecto en el mundo se produce por causas que también son parte del orden natural (el reino del espacio-tiempo de la materia y la energía). Se deduce que ningún naturalista como tal puede aceptar la historicidad de los acontecimientos milagrosos de los Evangelios, como la resurrección de Jesús: debe negar su naturaleza milagrosa o su historicidad. La presuposición del naturalismo afectará así la evaluación del historiador de la evidencia de los Evangelios. R. T. France ha comentado:

> *En el nivel de su carácter literario e histórico, tenemos buenas razones para tratar los Evangelios seriamente como una fuente de información sobre la vida y la enseñanza de Jesús, y por lo tanto sobre los orígenes históricos del cristianismo. . . . Más allá de ese punto, la decisión de hasta qué punto un académico está dispuesto a aceptar el registro que ofrecen es probable que esté más influenciada por su apertura a una cosmovisión "sobrenaturalista" que por consideraciones estrictamente históricas.*

Hemos visto, por ejemplo, que al inferir la mejor explicación, uno elige de un conjunto de opciones en vivo a un candidato para que sirva como explicación de la evidencia. Para el historiador naturalista confrontado con, por ejemplo, la evidencia de la tumba vacía y las apariciones de la resurrección, la hipótesis de que Jesús resucitó de los muertos muy probablemente ni siquiera sería una opción en vivo. Si un historiador sobrenaturalista ofreciera tal explicación de la evidencia, su colega naturalista probablemente lo encuentre increíble.

¿Pero por qué motivo? En un comentario fascinante sobre los criterios para evaluar las hipótesis históricas, McCullagh realmente considera la hipótesis cristiana de la resurrección de Jesús y observa: "*Esta hipótesis es de mayor alcance explicativo y poder que otras hipótesis que intentan explicar la evidencia relevante, pero es menos plausible y más ad hoc de lo que son. Es por eso que es difícil decidir sobre la evidencia si debe ser aceptada o rechazada*". La cuestión de si la hipótesis de la resurrección es más ad hoc que sus rivales puede diferirse hasta nuestra discusión de ese evento, pero por ahora podemos pregunta porque esta hipótesis debe considerarse menos plausible que las hipótesis rivales. El grado de verosimilitud es definido por McCullagh como el grado en que el conocimiento aceptado implica una hipótesis, incluyendo tanto el conocimiento de fondo como la evidencia específica relevante para la hipótesis. Ahora, con respecto al conocimiento de fondo solo, el sobrenaturalista puede estar de acuerdo con el naturalista en que la hipótesis de la resurrección tiene virtualmente cero verosimilitud en el sentido de McCullagh, porque nada en esa información solo implica que la resurrección ocurrió (por el bien del argumento, dejamos de lado nuestra experiencia del Señor Resucitado). Pero, por la misma razón, las hipótesis de que los discípulos robaron el cuerpo o que Jesús fue sacado vivo de la cruz, y demás, también tienen una verosimilitud cero con respecto a la información de trasfondo solo, ya que nada en esa información implica que cualquiera de estos eventos tuvieron lugar tampoco. Eso significa que la mayor plausibilidad de la que disfrutan las hipótesis naturalistas debe derivarse de la evidencia específica en sí misma. Pero aquí es muy difícil ver cómo la evidencia específica confiere una mayor plausibilidad sobre cualquier hipótesis naturalista que sobre la hipótesis de la resurrección; por el contrario, estas hipótesis rivales, lejos de ser plausibles por la evidencia, generalmente se consideran inverosímiles por la evidencia.

Quizás la afirmación de McCullagh, entonces, debería haber sido que la hipótesis de la resurrección es más inverosímil que las hipótesis rivales. El grado de inverosimilitud se define como el grado en que nuestro conocimiento actual implica la falsedad de una hipótesis. Ahora, una vez más dividiendo el conocimiento presente en información de fondo y evidencia específica para la hipótesis, no puede ser que la evidencia específica haga que la hipótesis de la resurrección sea más inverosímil que sus competidores, porque esa evidencia de ninguna manera implica la falsedad de la hipótesis de la resurrección. Por lo tanto, debe haber algo en nuestro conocimiento de fondo que haga que la hipótesis de la resurrección sea más inverosímil que sus rivales. Sospecho fuertemente que la razón por la cual el naturalista encuentra inverosímil la resurrección es porque se incluye en nuestro conocimiento de fondo del mundo el hecho de que los hombres muertos no resucitan, lo que él considera incompatible con la resurrección de Jesús. Tendré mucho más que decir sobre este problema en el próximo capítulo. Pero de paso podemos estar de acuerdo en que nuestro conocimiento previo hace que la hipótesis de la revivificación natural de Jesús de los muertos sea enormemente inverosímil, ya que los poderes causales de la naturaleza son insuficientes para devolver un cuerpo a la vida; pero tales consideraciones son simplemente irrelevantes para evaluar la inverosimilitud de la hipótesis de la resurrección de Jesús, ya que según esa hipótesis, Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Debo decir que la hipótesis de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos tiene una implausibilidad casi nula con respecto a nuestro conocimiento básico, dejando de lado cualquier pensamiento de inverosimilitud para atender la hipótesis de la existencia de Dios. Solo si el naturalista tiene buenas razones para pensar que la existencia de Dios es inverosímil o que su intervención en el mundo es inverosímil, podría justificadamente considerar la hipótesis de la resurrección como inverosímil.

El resultado de esta discusión es que los hechos objetivos pueden llevar a un historiador a abandonar su postura naturalista si una hipótesis milagrosa debe exceder claramente cualquier hipótesis naturalista al cumplir las condiciones de una mejor explicación. Por supuesto, un historiador podría estar tan profundamente predispuesto en favor del naturalismo que rechaza resueltamente aceptar cualquier hipótesis milagrosa. Pero eso es solo un hecho de la psicología, que no socava la objetividad de la historia, del mismo modo que el caso de un historiador marxista que cierra los ojos a causas no económicas del desarrollo histórico o un historiador confederado que se niega a reconocer cualquier responsabilidad del Sur en traer a la Guerra Civil. El punto es que el naturalismo (o sobrenaturalismo) no determina inevitablemente cómo se pondera la evidencia. De hecho, el naturalismo de uno puede ser mantenido a la ligera, una especie de suposición inconsciente adoptada irreflexivamente como resultado de la propia educación, y rápidamente abandonada a la presentación de evidencia poderosa para una hipótesis milagrosa.

Todo esto se ha dicho sobre el naturalismo metafísico. Pero se ha argumentado, incluso por los pensadores cristianos, que hay una especie de naturalismo metodológico que debe ser adoptado en la ciencia y la historia. De acuerdo con el naturalismo metodológico, la ciencia y, por implicación, la historia simplemente no se ocupan de las explicaciones sobrenaturales, por lo que se dejan de lado. Ahora, en este caso, el problema no se refiere a la falta de neutralidad; es meramente una cuestión de metodología. Por mi parte, no veo una buena razón para el naturalismo metodológico ni en la ciencia ni en la historia. Pero podemos simplemente soslayar el problema, ya que nuestro propósito no es mostrar que el historiador en tanto historiador debería aceptar los eventos milagrosos de los Evangelios, como tampoco nuestro objetivo era mostrar que el científico, en tanto que científico, debería aceptar la existencia de un Creador. Un

naturalista metodológico simplemente permanecerá agnóstico cuando hable profesionalmente sobre estos temas, pero reconoce que, como ser humano, acepta las explicaciones sobrenaturales.

Conclusión

Por lo tanto, podemos concluir que ni el supuesto problema de la falta de acceso directo al pasado ni el supuesto problema de la falta de neutralidad pueden impedirnos aprender algo de la historia. Y si las afirmaciones del cristianismo como una religión enraizada en la historia son ciertas, entonces la historia puede llevarnos a conocer a Dios mismo.

Aplicación Práctica

El contenido de este capítulo tiene poca aplicabilidad directa al evangelismo. Nunca me he encontrado con un no cristiano que abiertamente se opuso al mensaje del evangelio debido al relativismo histórico. Pero en una época autoconscientemente posmoderna, el historicismo y el subjetivismo son rampantes. Como personas que creen en una revelación objetiva mediada a través de eventos históricos, los cristianos no pueden darse el lujo de sacrificar la objetividad de la historia. De lo contrario, los eventos de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús no pueden decirse que son parte del pasado objetivo, ya que los Evangelios no representan la historia objetiva. Es crítico si no queremos caer en la mera mitología que defendemos la objetividad de la historia y, por lo tanto, de los Evangelios.

Por lo tanto, es alentador descubrir que la comunidad de historiadores profesionales se ha mantenido indiferente ante los halagos de los relativistas posmodernos. Nancy Partner observa: "*A pesar de toda la sofisticación de la parte saturada de la teoría de la profesión, los académicos en todas las disciplinas relevantes que contribuyen o dependen de la información histórica continúan en todas las formas esenciales como si nada hubiera cambiado desde Ranke, o Gibbon para eso importa*". Se podría pensar que, aunque realizan su tarea de la misma manera que antes, los historiadores en ejercicio, como resultado de la influencia de la posmodernidad, se han vuelto no realistas en sus narraciones. Pero según todos los relatos, tal inferencia sería errónea. Los historiadores en ejercicio lo saben mejor, e incluso los teóricos han rechazado en gran medida los enfoques posmodernos de la historia. Zagorin informa: "*A diferencia de los estudiosos en el campo de los estudios literarios, la profesión histórica estadounidense ha sido mucho más resistente a las doctrinas posmodernistas; . . . la influencia de este último sobre el pensamiento y la práctica de los historiadores no solo se está desvaneciendo sino que está cada vez más destinada a desvanecerse*". Las doctrinas posmodernistas son tan evidentemente auto refutantes que es difícil para la mayoría de los filósofos de la historia tomarlas en serio. Como Fay se queja,

> *Las teorías postmetafísicas pretenden decirnos cuál es el caso de la historia (y así invocar la idea de la verdad); afirman que sus cuentas se ajustan mejor a la evidencia que las de sus rivales (y así invocan la idea de objetividad); y pretenden revelar algo acerca de cómo son las cosas (y así invocar la idea de la realidad). La mayoría de las metateorías postmetafísicas implosionan porque utilizan lo que niegan como legítimo.*

En cuanto a los historiadores en ejercicio, **Lorenz** opina que es bueno que no tomen en serio los postmodernistas porque si lo hicieran, "*sería completamente incomprensible por qué abandonarían sus sillones para investigar*". Los historiadores saben la diferencia entre la ficción, que es esencialmente inventado o inventado, y la historia, que requiere la investigación de una realidad independiente de la mente.

Además, cuando se comparte el evangelio, uno se encuentra ocasionalmente con no cristianos que parecen muy escépticos con respecto a la historia. Con tales personas, creo que sería especialmente efectivo compartir las tres formas en que los relativistas conceden implícitamente la objetividad de la historia. Si insisten en un escepticismo histórico completo, entonces deberíamos explicarles la invulnerabilidad absoluta de tal punto de vista. Si queremos llevarnos bien en este mundo, necesitamos un método para clasificar lo mejor posible lo que ha sucedido y lo que no ha sucedido. Los resultados de este procedimiento permitirán la posibilidad de que los fundamentos históricos de la fe cristiana estén tan bien establecidos como muchos otros eventos puramente naturales. Por lo tanto, sería una hipocresía admitir uno pero no el otro. Insista en este dilema fundamental al tratar con el no creyente.

6. EL PROBLEMA DE LOS MILAGROS

Antes de que podamos examinar la evidencia para ver si el Dios Creador del universo se ha revelado de algún modo especial en el mundo para ofrecernos la promesa de la inmortalidad tan necesaria para una existencia significativa ahora, debemos enfrentar el problema de si tal la acción divina es posible en primer lugar. Y si lo es, ¿cómo se puede identificar? Es decir, nos enfrentamos al problema de los milagros.

Sin lugar a dudas, uno de los mayores escollos para convertirse en cristiano para muchas personas hoy en día es que el cristianismo es una religión de milagros. Afirma que Dios se encarnó en Jesús de Nazaret, naciendo de una virgen, que realizó varios milagros, exorcizó a seres demoníacos, y que, habiendo muerto por crucifixión, resucitó de entre los muertos. Pero el problema es que este tipo de eventos milagrosos parecen pertenecer a una cosmovisión ajena al hombre moderno: una cosmovisión pre-científica y supersticiosa perteneciente a la antigüedad y la edad media.

Algunos teólogos han estado tan avergonzados por este hecho que muchos de ellos, siguiendo a Rudolf Bultmann, han tratado de desmitificar la Biblia, eliminando así la piedra de tropiezo para el hombre moderno. Según Bultmann, nadie que use la radio o las luces eléctricas debería creer en la cosmovisión mitológica de la Biblia para convertirse en cristiano. Insiste en que no está tratando de hacer que el cristianismo sea más aceptable para el hombre moderno, sino que simplemente trata de eliminar un falso obstáculo para que el verdadero obstáculo -el llamado a la existencia auténtica simbolizada por la cruz- se haga evidente. Pero al hacerlo, Bultmann reduce el cristianismo a poco más que la filosofía existencialista de Martin Heidegger. De hecho, algunos discípulos de Bultmann como Herbert Braun o Schubert Ogden han llevado las opiniones de Bultmann a su conclusión lógica y han propuesto un cristianismo desalmado e incluso ateo. Tales teologías no le ofrecen al hombre ninguna esperanza de inmortalidad. Si se quiere creer en la esperanza cristiana de la inmortalidad a través de la resurrección escatológica, entonces los pensadores contemporáneos bien pueden exigir de los cristianos alguna defensa de los milagros.

Trasfondo Histórico

Objeciones Deístas a los Milagros

El escepticismo del hombre moderno con respecto a los milagros surgió durante la Ilustración, o Era de la razón, que amaneció en Europa durante el siglo XVII. A partir de entonces, los milagros simplemente se volvieron increíbles para la mayoría de los intelectuales. El ataque a los milagros fue dirigido por los deístas. Aunque los deístas aceptaron la existencia de Dios, su conservación del mundo en el ser y su revelación general en la naturaleza, negaron enérgicamente que se hubiera revelado de alguna manera especial en el mundo. Por lo tanto, fueron muy ejercitados para demostrar la imposibilidad de la ocurrencia de milagros, o al menos de la identificación de milagros. Fueron contrarrestados por un aluvión de literatura apologética cristiana que defiende la posibilidad y el valor probatorio de los milagros. Examinemos ahora los argumentos principales instados por los deístas contra los milagros y las respuestas ofrecidas por sus oponentes cristianos.

La Máquina-Mundo Newtoniana

Aunque los oponentes filosóficos más importantes de los milagros fueron **Spinoza** y **Hume**, gran parte del debate se libró en el contexto de la cosmovisión mecánica de la física newtoniana. En su *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), Isaac Newton formuló sus famosas tres leyes del movimiento, a partir de las cuales, junto con algunas definiciones, pudo deducir los diversos teoremas y corolarios de su física.

Al considerar el mundo en términos de masas, movimientos y fuerzas que operan de acuerdo con estas leyes, los *Principia* de Newton parecían eliminar la necesidad de la providencia de Dios y dieron lugar a una imagen del universo apropiadamente caracterizada como la "*máquina-mundo newtoniana*".

El modelo de Newton de la explicación mecánica fue recibido con entusiasmo como el paradigma de la explicación en todos los campos; esta actitud alcanzó su apogeo en la creencia de **Pierre Simon de Laplace** de que una Inteligencia Suprema, equipada con los Principia de Newton y conociendo la posición actual y la velocidad de cada partícula en el universo, podía deducir el estado exacto del universo en cualquier otro momento. Cuando Napoleón comentó a Laplace sobre la ausencia de cualquier mención de Dios en su trabajo, un desconcertado Laplace replicó: "*Señor, no necesito esta hipótesis*".

Tal cosmovisión promovió la concepción Deísta de Dios como el creador de la máquina del mundo, que lo terminó como un reloj y lo puso en marcha bajo las leyes de la materia y el movimiento, para no volver a interferir nunca más.

De hecho, se pensó que esta máquina del mundo que funcionaba armónicamente proporcionaba la mejor evidencia de que Dios existe. El filósofo francés Diderot del siglo XVIII exclamó: "*Gracias a las obras de estos grandes hombres, el mundo ya no es un Dios; es una máquina con sus ruedas, sus cuerdas, sus poleas, sus resortes y sus pesos*". Pero igualmente se pensó que tal sistema mundial también hacía increíble que Dios interfiriera con su operación a través de intervenciones milagrosas. El contemporáneo de Diderot, Voltaire, dijo que era absurdo e insultante para Dios pensar que interrumpiría las operaciones de "*esta inmensa máquina*", ya que la diseñó desde el principio para funcionar de acuerdo con sus leyes divinas decretadas e inmutables. Para los newtonianos del siglo XVIII, tales intervenciones milagrosas solo podían describirse como violaciones de las leyes de la naturaleza y, por lo tanto, eran imposibles.

Benedicto de Spinoza

El ataque filosófico sobre los milagros, sin embargo, en realidad precedió a la publicación de los *Principia de Newton*. En 1670 **Benedicto de Spinoza** en su *Tractatus theologico-politicus* argumentó en contra de la posibilidad y el valor probatorio de los milagros. Dos de sus argumentos son de especial importancia para nuestra discusión.

Los milagros violan el orden inmutable de la naturaleza

Primero, **Spinoza** argumenta que nada sucede en contra del orden eterno e inmutable de la naturaleza. Él sostiene que todo lo que Dios quiere se caracteriza por la necesidad eterna y la verdad. Ya que no hay diferencia entre el entendimiento de Dios y su voluntad, es lo mismo decir que Dios sabe una cosa o que Dios quiere algo. Por lo tanto, la misma necesidad que caracteriza el conocimiento de Dios caracteriza su voluntad. Por lo tanto, las leyes de la naturaleza fluyen de la necesidad y la perfección de la naturaleza divina. Si pudiera ocurrir algún evento contrario a estas leyes, entonces la voluntad y el conocimiento divinos estarían en contradicción con la naturaleza, lo cual es imposible. Decir que Dios hace algo contrario a las leyes de la naturaleza es decir que Dios hace algo contrario a su propia naturaleza. Por lo tanto, los milagros son imposibles.

Milagros insuficientes para probar la existencia de Dios

En segundo lugar, **Spinoza** creía que una prueba de la existencia de Dios debe ser absolutamente cierta. Es por el orden inmutable de la naturaleza que sabemos que Dios existe. Al admitir milagros, advierte **Spinoza**, ¡quebrantamos las leyes de la naturaleza y, por lo tanto, creamos dudas sobre la existencia de

Dios y nos lleva directamente a los brazos del ateísmo! **Spinoza** también desarrolla dos sub puntos bajo esta objeción. Primero, un milagro no podría, en ningún caso, probar la existencia de Dios, ya que un ser inferior, como un ángel o un demonio, podría ser la causa del evento. Segundo, un llamado milagro es simplemente un trabajo de la naturaleza aún no descubierto por el hombre. Nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza es limitado, y el hecho de que no podamos explicar la causa de un evento en particular no implica que sea un milagro tener a Dios como su causa sobrenatural.

David Hume

Mientras Spinoza atacaba la posibilidad de que ocurriera un milagro, el escéptico escocés del siglo XVIII **David Hume** atacó la posibilidad de la identificación de un milagro. En su ensayo "Of *Miracles*" presenta un asalto en dos frentes contra los milagros, que toma la forma de un "*Incluso si*"… , *Pero, de hecho*…" argumento; es decir, en la primera mitad argumenta contra los milagros mientras otorga ciertas concesiones, y en la segunda mitad argumenta sobre la base de lo que cree que es de hecho el caso. Podemos diferenciar las dos mitades de su argumento al referirnos al primero como su argumento "*en principio*" y al segundo como su argumento "*de hecho*".

Argumento "*en principio*"

Hume sostiene que, en principio, es imposible probar que ha ocurrido un milagro. Un hombre sabio, dice, proporciona su creencia a la evidencia. Si la evidencia hace que una conclusión sea virtualmente cierta, entonces podemos llamar a esto una "*prueba*", y un hombre sabio dará fe de todo corazón a esa conclusión. Si la evidencia hace una conclusión más probable que no, entonces podemos hablar de una "*probabilidad*", y un hombre sabio aceptará la conclusión como cierta con un grado de confianza proporcional a la probabilidad. Ahora, argumenta **Hume**, incluso si admitimos que la evidencia de un milagro en particular equivale a una prueba completa, en principio sigue siendo imposible identificar ese evento como un milagro. ¿Por qué? Porque oponerse a esta prueba es una prueba igualmente completa, es decir, la evidencia de las leyes inmutables de la naturaleza, que el evento en cuestión no es un milagro.

Hume parece imaginar una escala en la cual la evidencia está siendo sopesada. En un lado de la escala está la evidencia de un milagro particular, que (admite por razones de argumento) equivale a una prueba completa. Pero del otro lado de la balanza se encuentra la evidencia de todas las personas de todas las edades sobre la regularidad de las leyes de la naturaleza, lo que también equivale a una prueba completa. Él escribe: "*Un milagro es una violación de las leyes de la naturaleza, y como una experiencia firme e inalterable ha establecido estas leyes, una prueba contra el milagro, por la misma naturaleza del hecho, es tan completa como cualquier argumento de la experiencia posiblemente imagínense*" Por lo tanto, la prueba está en contra de la prueba, y las escalas están equilibradas. Como la evidencia no se inclina en ninguna dirección, el sabio no puede sostener un milagro con cierto grado de confianza.

De hecho, continúa **Hume**, para demostrar que ha ocurrido un milagro, uno debería demostrar que sería un milagro aún mayor que el testimonio en apoyo del evento en cuestión sea falso. Por lo tanto, con respecto a la resurrección, **Hume** pregunta, ¿cuál sería el mayor milagro: que un hombre debe levantarse de entre los muertos o que los testigos deben ser engañados o tratar de engañar? Él no deja dudas sobre su respuesta: afirma que incluso si todos los historiadores aceptaban que el 1 de enero de 1600, la Reina Elizabeth murió públicamente y fue sepultada y su sucesor instalado, pero que un mes más tarde reapareció, reasumió el trono y gobernó Inglaterra por tres años más, **Hume** no tendría la menor inclinación a creer un evento tan milagroso. Él aceptaría la hipótesis más extraordinaria para su fingida muerte y

entierro en lugar de admitir una violación tan sorprendente de las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, incluso si la evidencia de un milagro constituía una prueba completa, el hombre sabio no creería en los milagros.

Argumento "de hecho"

Pero, de hecho, dice **Hume**, la evidencia de milagros no equivale a una prueba completa. De hecho, la evidencia es tan pobre que ni siquiera equivale a una probabilidad. Por lo tanto, el peso decisivo recae en el costado de la escala que contiene la prueba completa de la regularidad de la naturaleza, un peso tan pesado que ninguna evidencia de milagro podría esperar contrarrestarlo.

Hume da cuatro razones por las cuales, de hecho, la evidencia de los milagros es insignificante: Primero, ningún milagro en la historia es atestiguado por un número suficiente de hombres educados y honestos, que son de una posición social tal que tendrían mucho que perder mintiendo. En segundo lugar, las personas anhelan lo milagroso y creerán las historias más absurdas, como lo demuestra la abundancia de historias falsas de milagros. Tercero, los milagros ocurren solo entre pueblos bárbaros. Y cuarto, los milagros ocurren en todas las religiones y por lo tanto se anulan mutuamente, ya que apoyan doctrinas contradictorias.

Hume concluye que los milagros nunca pueden ser la base de ningún sistema de religión. "*Nuestra religión más sagrada se basa en la fe, no en la razón*", pontifica **Hume**, mientras se ríe de su manga:

> *La Religión Cristiana no solo fue asistida primero con milagros, sino que incluso en este día no puede ser creída por ninguna persona razonable sin ella. La mera razón es insuficiente para convencernos de su veracidad: Y quien sea movido por la fe para aceptarlo, es consciente de un continuo milagro en su propia persona, que subvierte todos los principios de su entendimiento, y le da la determinación de creer lo que es lo más contrario a la costumbre y la experiencia.*

En otras palabras, ¡es un milagro que alguien sea tan estúpido como para creer en el cristianismo!

Defensa Cristiana de los Milagros

Como indiqué anteriormente, los cristianos de los siglos XVII y XVIII estaban lejos de ser flojos en responder a los ataques de los deístas. Veamos, por lo tanto, algunas de sus respuestas a **Spinoza** y **Hume**, así como a la cosmovisión newtoniana general.

Contra Spinoza

Primero, consideraremos la respuesta a las dos objeciones de **Spinoza** por parte de varios de los principales pensadores cristianos de la época.

Jean Le Clerc

Uno de los primeros progenitores de la crítica bíblica, el teólogo francés **Jean Le Clerc** presentó en su *Sentiments de quelques théologiens* (1685) una apología del cristianismo que, sostenía, era invulnerable a los ataques de Spinoza. Él afirma que la evidencia empírica de los milagros y la resurrección de Jesús es simplemente más convincente que el razonamiento filosófico a priori de **Spinoza**. Específicamente, en contra de la afirmación de **Spinoza** de que los milagros pueden ser simplemente eventos naturales, ***Le Clerc*** se une a que nadie podía creer sinceramente que la resurrección y la ascensión de Jesús eran eventos naturales comparables, por ejemplo, al nacimiento de un hombre. Tampoco es suficiente decir que estos eventos pueden ser causados por leyes naturales desconocidas, por qué entonces no se producen más de estos eventos, y ¿cómo es que en el mismo instante Jesús ordenó a un hombre paralizado caminar "*las Leyes*

de la Naturaleza (desconocido para nosotros) estaban preparados y listos para causar el. . . El hombre paralítico para caminar"? Ambas consideraciones sirven para mostrar que los eventos milagrosos en los Evangelios, que pueden establecerse mediante métodos históricos ordinarios, son de hecho de origen divino.

Samuel Clarke

El filósofo-teólogo inglés **Samuel Clarke** llevó a cabo un análisis considerable del concepto de milagro en sus conferencias de Boyle de 1705. Reflejando la influencia de Newton, **Clarke** afirma que la materia solo tiene el poder de continuar en movimiento o en reposo. Todo lo que se hace en el mundo lo hace Dios o los seres inteligentes creados. Las llamadas fuerzas naturales de la materia, como la gravitación, son propiamente hablando el efecto de la acción de Dios sobre la materia en todo momento. El resultado de esto es que el llamado "*curso de la naturaleza*" es una ficción: lo que llamamos el curso de la naturaleza no es en realidad otra cosa que la producción de Dios de ciertos efectos de manera continua y uniforme. Por lo tanto, un milagro no es contrario al curso de la naturaleza, que en realidad no existe; es simplemente un evento inusual que Dios hace. Además, dado que Dios es omnipotente, los eventos milagrosos no son más difíciles para él que los eventos regulares. De modo que el orden regular de la naturaleza prueba la existencia y los atributos de Dios, y los milagros prueban la interposición de Dios en el orden regular en el que actúa.

Del milagro en sí mismo tomado como un evento aislado, es imposible determinar si fue realizado directamente por Dios o por un ángel o un espíritu demoníaco. Pero, según **Clarke,** la clave para distinguir entre los milagros demoníacos y los milagros divinos (ya sea que Dios lo haga directa o indirectamente) es el contexto doctrinal en el que ocurre el milagro. Si el milagro se hace en apoyo de una doctrina que es contraria a la ley moral, entonces podemos estar seguros de que no es un milagro divino. Por lo tanto, para que un evento sea un milagro divino, el contexto doctrinal del evento debe ser al menos moralmente neutral. Si se realizan dos milagros en apoyo de dos doctrinas contrarias, cada una moralmente neutral en sí misma, entonces la doctrina apoyada por el milagro mayor debe ser aceptada como de origen divino. Por lo tanto, la definición teológica correcta de un milagro es: "*una obra efectuada de una manera inusual, o diferente del método común y regular de la Providencia, por la interposición del mismo Dios, o de algún agente inteligente superior al hombre, para la prueba o Evidencia de alguna Doctrina particular, o en testimonio de la Autoridad de alguna Persona particular*" Los milagros de Jesús prueban que él era "*un Maestro enviado de Dios*" que tenía "*una Comisión Divina*".

Jacob Vernet

La mejor obra apologética escrita en francés durante el siglo XVIII fue, en mi opinión, *Jean Alphonse Turretin* y el *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1730-1788) en varios volúmenes de **Jacob Vernet**. Turretin, un estimado profesor de teología protestante en Ginebra, escribió el primer volumen en latín; **Vernet**, también miembro de la facultad de teología en Ginebra después de 1756, tradujo el volumen de Turretin y agregó nueve propios. El resultado fue una respuesta sofisticada e informada al deísmo francés basada en evidencias cristianas internas y externas.

Vernet define un milagro como "*una obra sorprendente que está fuera del curso ordinario de la naturaleza y que se hace por voluntad omnipotente de Dios, de modo que sus testigos lo consideran extraordinario y sobrenatural*". **Vernet** no niega, como **Clarke**, que hay un curso de la naturaleza, pero él insiste en que el supuesto curso u orden de la naturaleza está realmente compuesto de estados incidentales de eventos, no estados necesarios. Dependen de la voluntad de Dios, y solo la constante y uniforme procesión de los acontecimientos nos lleva a pensar que el curso de la naturaleza es invariable. Pero Dios puede hacer

excepciones al orden general de las cosas cuando lo considera importante. Estos eventos milagrosos muestran que el curso de la naturaleza "*no es el efecto de una necesidad ciega sino de una Causa libre que la interrumpe y la suspende cuando le place*".

Contra la objeción de que los milagros pueden ser el resultado de una ley de la naturaleza aún no descubierta, **Vernet** responde que cuando los milagros son diversos y numerosos, esta posibilidad se minimiza porque es casi imposible que todas estas operaciones desconocidas y maravillosas de la naturaleza tengan lugar en al mismo tiempo. Uno podría ser capaz de explicar un solo milagro aislado sobre esta base, pero no una serie de milagros de diferentes tipos.

Claude Francois Houtteville

El abate francés **Claude François Houtteville** también abogó por la posibilidad de milagros contra **Spinoza** en su tratado *La religion chrétienne prouvée par les faits* (1740). Define un milagro como "*una acción sorprendente superior a todo poder finito*" o más comúnmente como "*un evento singular producido fuera de la cadena de causas naturales*". Dada la existencia de Dios, es evidente a la vez que puede realizar milagros, ya que no solo creó el mundo sino que lo conserva en su ser y dirige todas las leyes de su operación por su mano soberana. Contra la acusación de **Spinoza** de que los milagros son imposibles porque la ley natural es el decreto necesario de la naturaleza inmutable de Dios, **Houtteville** responde que la ley natural no es necesaria, pero que Dios es libre de establecer cualquier ley que desee. Además, Dios puede cambiar sus decretos siempre que lo desee. E incluso si no pudiera, los milagros podrían ser parte del decreto eterno de Dios para la creación tanto como las leyes naturales, de modo que no representen ningún cambio en Dios. **Houtteville** incluso sugiere que los milagros pueden no ser contrarios a la naturaleza sino solo a lo que conocemos de la naturaleza. Desde la perspectiva de Dios, podrían ajustarse a ciertas leyes desconocidas para nosotros.

Contra Hume

La respuesta cristiana a los argumentos de **Hume** fue tan variada como la respuesta a la de **Spinoza**.

Thomas Sherlock

Thomas Sherlock, el obispo de Londres, escribió su inmensamente popular *Tryal of the Witnesses* (1729) contra el deísta **Thomas Woolston**, pero sus argumentos son relevantes para la posterior crítica de **Hume** a los milagros. Presenta un juicio simulado en el que los apóstoles son acusados de engañar a la resurrección de Jesús. El abogado de **Woolston** argumenta que debido a que la resurrección viola el curso de la naturaleza, ningún testimonio humano podría establecerla, ya que tiene todo el testimonio de la naturaleza en contra de ella. **Sherlock** tiene una respuesta multifacética.

En primer lugar, sobre ese principio, muchas cuestiones naturales de hecho tendrían que ser pronunciadas como falsas. Si admitimos el testimonio solo cuando concuerda con nuestras concepciones previas, entonces un hombre que vive en un clima cálido, por ejemplo, nunca creería en el testimonio de los demás de que el agua podría existir en estado sólido como el hielo. Segundo, la resurrección es simplemente una cuestión de percepción sensorial. Si nos encontráramos con un hombre que decía haber estado muerto, seríamos ciertamente desconfiados. ¿Pero de qué? No es que ahora esté vivo, porque eso es evidente para nuestros sentidos, pero que alguna vez estuvo muerto. Pero, ¿diríamos que es imposible demostrar mediante el testimonio humano que este hombre murió hace un año? Tal evidencia es admitida en cualquier tribunal de justicia. Por el contrario, si viéramos a un hombre ejecutado y luego supiéramos que estaba vivo otra vez, sospecharíamos. ¿Pero de qué? No es que hubiera estado muerto, sino que ahora estaba vivo. Pero, de

nuevo, ¿podríamos decir que es imposible que el testimonio humano pruebe que un hombre está vivo? El punto es que desconfiamos en estos casos no porque los hechos en cuestión no puedan probarse con evidencia, sino porque tendemos a creer nuestros propios sentidos en lugar de informes de otros que van en contra de nuestras opiniones preconcebidas de lo que puede y no puede suceder. Pero como un hecho histórico, la resurrección no requiere más habilidad en los testigos que poder distinguir entre un hombre muerto y un hombre vivo. **Sherlock** está dispuesto a conceder que en casos milagrosos podemos requerir más evidencia de lo habitual; pero es absurdo decir que tales casos no admiten evidencia.

En tercer lugar, y finalmente, la resurrección no contradice la razón correcta ni las leyes de la naturaleza. De manera similar a **Houtteville**, **Sherlock** sostiene que el llamado curso de la naturaleza surge de los prejuicios y las imaginaciones de los hombres. Nuestros sentidos nos dicen cuál es el curso normal de las cosas, pero vamos más allá de nuestros sentidos cuando concluimos que no puede ser de otra manera. El curso uniforme de las cosas va en contra de la resurrección, pero eso no es una prueba de que sea absolutamente imposible. El mismo Poder que creó la vida en primer lugar puede devolvérselo a un cuerpo muerto; la última hazaña no es mayor que la anterior.

Gottfried Less

Less, un teólogo alemán en la Universidad de Göttingen, discute en detalle las objeciones de **Hume** en su *Wahrheit der christlichen Religion* (1758). Él define un milagro como un trabajo más allá del poder de todas las criaturas. Hay dos tipos de milagros: los milagros de primer grado, que son realizados directamente por Dios; y milagros de segundo grado, que están más allá del poder humano pero que son hechos por seres espirituales finitos. **Less** admite que no se pueden probar milagros de segundo grado, ya que uno no puede estar seguro de que Dios está actuando directamente. Los milagros son física y moralmente posibles: físicamente porque Dios es el Señor de la naturaleza, y moralmente porque los milagros constituyen parte de su plan para confirmar la enseñanza divina.

Hay dos pasos para probar que ha ocurrido un milagro. Primero, uno debe probar la historicidad del evento en sí mismo. Segundo, uno debe probar que el evento es un milagro. **Less** sostiene que el testimonio de los discípulos sobre los milagros de Jesús cumple incluso con las rigurosas condiciones establecidas por **Hume**, y que, por lo tanto, incluso él debería aceptar la historicidad de los relatos evangélicos. Aunque los apóstoles eran hombres sin letras, todo lo que uno necesita para probar que algo sucedió (por ejemplo, una enfermedad se cura con un simple comando verbal) es cinco buenos sentidos y sentido común. Más específicamente, **Less** argumenta que los milagros de Jesús fueron presenciados por cientos de personas, amigos y enemigos por igual; que los apóstoles tenían la capacidad de testificar con precisión de lo que vieron; que los apóstoles tenían tal sinceridad y sinceridad como para ponerlos por encima de la sospecha de fraude; que los apóstoles, aunque humildes, sin embargo tenían la comodidad y la vida de perder al proclamar el evangelio; y que los eventos a los que testificaron tuvieron lugar en la parte civilizada del mundo bajo el Imperio Romano, en Jerusalén, la ciudad capital de la nación judía. Por lo tanto, no hay razón para dudar del testimonio de los apóstoles acerca de los milagros y la resurrección de Jesús.

Pero, ¿estos milagros fueron eventos? **Less** sostiene que lo fueron y se convierte en una refutación de los argumentos de **Hume**. En respuesta al argumento "*en principio*", **Less** argumenta: primero, porque la naturaleza es el orden de voluntad de Dios, un milagro es tan posible como cualquier otro evento. Por lo tanto, es tan creíble como cualquier otro evento. Segundo, el testimonio de un evento no puede ser refutado por experiencias y observaciones previas. De lo contrario, nunca deberíamos estar justificados para creer

algo fuera de nuestra experiencia presente; no hay nuevos descubrimientos serían posibles. En tercer lugar, no hay contradicción entre los milagros y la experiencia. Los milagros son eventos diferentes (contraria) de la experiencia en general, pero no eventos contradictorios (contradictoria) a la experiencia en general. Por ejemplo, la contradicción con el testimonio de que Jesús resucitó a ciertas personas de entre los muertos y de que él mismo se levantó tres días después de su muerte debe ser necesariamente el opuesto exacto de esta afirmación, a saber, que Jesús nunca resucitó a nadie de entre los muertos y nunca lo hizo él mismo. Esta última afirmación tendría que ser probada para destruir la evidencia de los Evangelios. Pero difícilmente sería suficiente afirmar que la experiencia en general muestra que los hombres muertos no se levantan, porque con esto el testimonio cristiano está totalmente de acuerdo. Solo cuando se demuestre que todo lo contrario es verdadero, se podría decir que el testimonio cristiano contradice la experiencia.

En cuanto a los argumentos de "hecho" de **Hume**, estos son fácilmente descartados. Primero, ya se ha demostrado que los testigos de los milagros del Evangelio fueron abundantes y calificados. En segundo lugar, el hecho de que la gente tiende a creer historias milagrosas sin un escrutinio adecuado solo muestra que nuestro escrutinio de tales historias debe ser cauteloso y cuidadoso. Tercero, los milagros de Jesús no ocurrieron entre un pueblo bárbaro, sino en Jerusalén. En cuarto lugar, la afirmación de **Hume** de que todas las religiones tienen sus milagros no es de hecho cierta, ya que ninguna religión aparte del cristianismo afirma ser capaz de probar sus enseñanzas a través de milagros. **Less** también examina con considerable detalle los ejemplos proporcionados por **Hume** y encuentra en cada caso que la evidencia no se acerca a la evidencia de los milagros del Evangelio.

William Paley

La obra de dos volúmenes de **Paley** *A View of the Evidences of Christianity* (1794) es indudablemente el mejor trabajo apologético de la época en inglés, y ejerció una influencia tan considerable que siguió siendo obligatoria para cualquier solicitante de la Universidad de Cambridge hasta el siglo XX. Principalmente una investigación estudiosa de la evidencia histórica para el cristianismo de los milagros, el tratado de **Paley** constituye una refutación general de los argumentos de **Hume**. Se recordará que fue **Paley** quien tan magistralmente expuso el argumento teleológico, y deja en claro que en esta obra presupone la existencia de Dios como lo prueba ese argumento.

Dada la existencia de Dios, los milagros no son increíbles. Porque, ¿por qué habría de parecer increíble que Dios quisiera revelarse a sí mismo en el mundo natural a los hombres, y cómo podría hacerse sin involucrar un elemento milagroso? Además, cualquier improbabilidad antecedente en los milagros no es tan grande como para que un testimonio histórico sólido no pueda superarlo. **Paley** discierne la misma falacia en el argumento de **Hume** como lo hizo **Less**. Una narración de un hecho solo puede decirse que es contraria a la experiencia si, estando en el momento y lugar en cuestión, observamos que el supuesto evento no tuvo lugar en realidad.

Lo que **Hume** realmente entiende por "*contrario a la experiencia*" es simplemente la falta de experiencia similar. (Decir que un milagro es contrario a la experiencia universal es obviamente una mendicidad, ya que supone de antemano que el milagro en cuestión no ocurrió). Pero en este caso la improbabilidad que resulta de no tener experiencias similares es igual a la probabilidad de que tengamos experiencias similares. Pero, ¿qué probabilidad hay para eso? Supongamos que Dios desea inaugurar el cristianismo con milagros. ¿Cuál es la probabilidad de que también experimentemos eventos similares hoy? Claramente, cualquier probabilidad es insignificante. Por el contrario, entonces, cualquier improbabilidad resultante de

nuestra falta de tales experiencias también es insignificante. Según **Paley**, el argumento de **Hume** asume que el curso de la naturaleza es invariable o que si es variable, estas variaciones deben ser frecuentes y generales. Pero, ¿qué bases hay para cualquiera de estas suposiciones? Si el curso de la naturaleza es obra de un Ser inteligente, ¿no deberíamos esperar que varíe el curso de la naturaleza solo con poca frecuencia en momentos de gran importancia?

En cuanto a determinar si ha ocurrido un milagro, **Paley** considera que el relato de **Hume** sobre el asunto es justo: ¿cuál es más probable en cualquier caso dado, que el milagro sea cierto o que el testimonio sea falso? Al responder a esta pregunta, **Paley** nos recuerda que no debemos eliminar el milagro de su contexto teísta e histórico, ni podemos ignorar cómo surgieron el testimonio y la evidencia. De acuerdo con **Paley**, lo real del problema con el escepticismo de **Hume** se vuelve claro cuando lo aplicamos a un caso de prueba: supongamos que doce hombres, que sé que son personas honestas y razonables, afirmaran que vieron personalmente un evento milagroso en el que les fue imposible engañarlos; además, el gobernador los llamó ante él para una investigación y los sentenció a muerte hasta que admitieran el engaño; y todos murieron en lugar de decir que estaban mintiendo. Según **Hume**, aún no deberíamos creer en tales hombres. Pero tal incredulidad, dice **Paley**, no sería defendida por ningún escéptico en el mundo.

Contra los argumentos "*de hecho*" de **Hume**, **Paley** sostiene que no existe un paralelo con los milagros del Evangelio en la historia. Al igual que **Less**, examina los ejemplos de **Hume** con considerable detalle y concluye que es ocioso comparar tales casos con los milagros de los Evangelios. Incluso en casos que no se explican fácilmente, no hay evidencia de que los testigos hayan pasado sus vidas en condiciones de trabajo y peligro y hayan sufrido voluntariamente por la verdad de lo que informaron. Por lo tanto, la circunstancia de los relatos evangélicos no tiene paralelo.

Resumen

Los apologistas cristianos impugnaron las objeciones de **Spinoza** y **Hume** a los milagros desde una variedad de puntos de vista. Es notable que prácticamente todos los pensadores cristianos presuponen la existencia de Dios en su argumento. Debe recordarse que este no fue un caso de teísmo versus ateísmo, sino de teísmo cristiano versus deísmo. Además, la existencia de Dios no siempre se asumió: **Clarke** y **Paley** formularon argumentos sofisticados para justificar la creencia en Dios. Los cristianos argumentaron que dada la existencia de Dios, los milagros son posibles debido a la omnipotencia de Dios (**Clarke**), debido a su conservación del mundo en ser (**Houtteville**), y debido a su soberana libertad de actuar como él quiera (**Less**).

Contra la cosmovisión newtonista mecanicista, argumentaron de diversas maneras que el curso de la naturaleza es realmente solo el patrón regular de la operación de la voluntad de Dios (**Clarke**), o que está sujeto a la libertad de Dios para alterarlo (**Vernet**, **Houtteville**, **Less**, **Paley**), o incluso que puede incluir dentro de sí la capacidad de eventos milagrosos (**Sherlock**, **Houtteville**).

Contra la primera objeción de **Spinoza**, los apologistas argumentaron que los milagros no contradicen la naturaleza de Dios, porque las leyes de la naturaleza no fluyen en forma necesariamente del ser de Dios, sino que son de voluntad libre y, por lo tanto, alterables (**Vernet**); y los milagros, así como las leyes, podrían ser queridos por Dios desde la eternidad, de modo que su ocurrencia no represente ningún cambio en los decretos de Dios (**Houtteville**). Contra su segunda objeción, sostuvieron que los milagros, aunque no son prueba de la existencia de Dios, son prueba del Dios cristiano. Por lo tanto, es correcto decir que el orden

regular de la naturaleza prueba la existencia de Dios; pero es igualmente cierto decir que un milagro prueba la acción de Dios en el mundo (**Clarke, Paley**).

Los pensadores cristianos a veces concedían libremente que uno no podía saber si Dios o un ser menor estaba trabajando en el milagro; pero aquí insistieron en que era el contexto religioso y doctrinal lo que permitía determinar si el milagro era divino (**Clarke, Less**).

En cuanto a la acusación de **Spinoza** de que un supuesto milagro puede ser causado por una ley de la naturaleza desconocida, **Le Clerc** respondió que luego se vuelve inexplicable por qué tales eventos no se repiten y por qué estas misteriosas leyes operaron casualmente en el momento del mandato de Jesús. **Vernet** respondió que esta posibilidad es insignificante cuando ocurren numerosos y diversos milagros. Y otros (**Sherlock, Houtteville**) concedieron que tales leyes desconocidas podrían ser los medios de Dios para actuar en el curso de la naturaleza.

En respuesta al argumento "*en principio*" de **Hume**, argumentaron: Dada la existencia de Dios, los milagros son tan posibles como cualquier otro evento (**Less**); y la probabilidad de que Dios se revele a sí mismo anula cualquier improbabilidad inherente en los milagros (**Paley**). Un milagro es una cuestión de percepción sensorial como cualquier otro evento y, por lo tanto, puede ser respaldado por el testimonio histórico (**Sherlock**). Un milagro no es contrario a la experiencia como tal, y por lo tanto, el testimonio de un milagro no puede ser anulado por el testimonio del orden regular de otras experiencias (**Less, Paley**).

La improbabilidad de que un milagro ocurra en el pasado es igual a la probabilidad de que experimentemos tales eventos hoy, una probabilidad que es leve o inexistente (**Paley**). El argumento de **Hume**, si se aplica de forma equitativa, eliminaría no solo los milagros sino también muchos asuntos naturales de hecho (**Sherlock, Less**). El argumento de **Hume** conduce a un escepticismo indefendible con respecto a los eventos ampliamente establecidos por el testimonio confiable (**Paley**).

En respuesta al argumento "*de hecho*" de **Hume**, los apologistas cristianos simplemente trataron de probar que en el caso de los milagros y la resurrección de Jesús, la evidencia fáctica era lo suficientemente fuerte como para establecer la credibilidad de estos eventos, en contraste con otras historias de supuestos milagros (**Less, Paley**). En resumen, los milagros no son imposibles ni identificables.

Evaluación

Hemos visto que el problema de los milagros ocupó un lugar central en la controversia del Deísta de los siglos XVII y XVIII. Aunque los cristianos argumentaron enérgicamente en nombre de los milagros, fueron sin duda los argumentos de **Spinoza, Hume** y **Deistas** a los que la posteridad prestó atención, ya que en el siglo siguiente **DF Strauss** pudo proceder en su investigación de la vida de Jesús en la suposición a priori de que los milagros son imposibles. Según **Strauss**, esto no es una presuposición que requiera prueba; por el contrario, suponer que los milagros son posibles es una presuposición que requiere prueba. **Strauss** afirma que la interposición de Dios en el curso regular de la naturaleza es "*irreconciliable con ideas iluminadas de la relación de Dios con el mundo*". Por lo tanto, cualquier recuento supuestamente histórico de eventos milagrosos debe ser descartado sin control; "*De hecho, no solo es posible la noción de la verdadera naturaleza de la historia, sin una percepción de la inviolabilidad de la cadena de causas finitas y de la imposibilidad de los milagros*".

Esta presuposición gobernó el resto del movimiento Vida de Jesús del siglo XIX. Según **Albert Schweitzer**, el historiador de ese movimiento, a mediados de la década de 1860 la cuestión de los milagros había

perdido toda importancia. Él informa: "*La exclusión del milagro de nuestra visión de la historia ha sido universalmente reconocida como un principio de crítica, de modo que el milagro ya no le concierne al historiador ni positiva ni negativamente*". Esto podría llevar a pensar que los Deístas habían ganado el debate. Pero, ¿es este el caso?

La Máquina-Mundo Newtoniana

Se recordará que el telón de fondo de la controversia del Deísta fue una visión determinista del universo como una máquina-mundo newtoniana que limitó incluso las manos de Dios. Con el advenimiento de la física cuántica, sin embargo, se ha introducido un importante elemento de indeterminación en la física, que muchos pensadores han tratado de explotar en defensa de los milagros o, irónicamente, como una forma de explicar la acción divina en el mundo sin milagros.

En la física cuántica existe un elemento de indeterminación indestructible en el comportamiento de los sistemas descritos por las leyes físicas cuánticas, ya sea que esos sistemas sean subatómicos o macroscópicos. **Por ejemplo**, en la física clásica, si la energía cinética de una partícula elemental es menor que su energía potencial, entonces la partícula será incapaz de superar una barrera potencial a la que se enfrenta. Pero en la física cuántica, si las energías cinéticas y potenciales están cerca, entonces, por medio de un fenómeno llamado "*túnel cuántico*", la partícula puede superar o atravesar la barrera. Si la partícula se detiene o supera la barrera no se puede determinar sobre la base de la información obtenible sobre su estado antes de que se encuentre con la barrera. Parece ser completamente aleatorio si las partículas similares rompen la barrera, y donde terminan es una cuestión de probabilidad. De manera similar, no se puede predecir que una partícula elemental disparada en una pantalla golpee la pantalla en un punto específico determinado, como en física newtoniana. Por el contrario, hay una curva de probabilidad que describe los distintos puntos en los que podría golpear, que es más alta en un área determinada y se convierte en un valor escasamente bajo a medida que uno se aleja de esa área. Teóricamente, la partícula podría terminar en cualquier lugar. Ahora bien, dado que los objetos macroscópicos, como un cuerpo humano, por ejemplo, están compuestos de partículas subatómicas gobernadas por leyes cuánticas, existe una probabilidad distinta de cero de que cada una de las partículas que componen el cuerpo debe viajar a un lugar distante, y si todas las partículas hicieron esto en concierto, todo el cuerpo sería "*milagrosamente*" transportado a otro lugar. Las leyes naturales se vuelven estadísticas por naturaleza, describiendo lo que generalmente ocurre en varios casos.

Esto parecería brindar algo de consuelo al defensor moderno de los milagros, porque ahora puede argumentar que es ilegítimo excluir *a priori* un determinado evento que no se ajusta a la ley natural conocida, ya que esa ley no se puede aplicar rígidamente a casos individuales. Dada la indeterminación cuántica, hay al menos alguna posibilidad de que ocurra un evento, independientemente de cuán extraño pueda ser.

Me parece, sin embargo, que esta apelación a la indeterminación cuántica no resuelve el problema de los milagros. En primer lugar, no todas las leyes de la naturaleza se ven afectadas por la indeterminación cuántica. La teoría de la relatividad, que, junto con la teoría cuántica, apuntala la estructura de la física moderna, enuncia leyes que no son estadísticas ni se basan en la indeterminación. Los milagros que violen tales leyes aún serían imposibles. En segundo lugar, no es evidente que todos los milagros del Evangelio puedan explicarse de conformidad con las leyes cuánticas. El agua podría transformarse en vino mediante una reorganización espontánea de sus componentes subatómicos, pero tal explicación no podría explicar

la resurrección de Jesús, que no fue simplemente la resucitación de un cadáver, sino la transformación del cuerpo a un inmortal y glorificado existencia.

En tercer lugar, y lo que es más importante, la indeterminación cuántica y el carácter estadístico de ciertas leyes naturales muestran solo que no se puede descartar por adelantado un evento que no se ajuste a las leyes conocidas. A pesar de que la física cuántica ha abierto una grieta en la puerta para el defensor de los milagros, no es lo suficientemente amplia como para que pueda pasar todo su caso. Como lo explica un filósofo de la ciencia:

> *No hay duda de que la mayoría de los eventos considerados como significativamente "milagrosos" en contextos religiosos, si violan las leyes newtonianas, también serían excesivamente improbables en leyes cuánticas bien establecidas y, por lo tanto, también se considerarían violaciones de estos. Por lo tanto, si consideramos solo las teorías de la física actualmente aceptadas, la credibilidad de tales milagros no es mayor que en la teoría newtoniana.*

Sería una locura, por ejemplo, que una persona acusada de asesinato, que se sabía estaba sola en la habitación con la víctima en el momento en que ocurrió el asesinato, ofreciera en su defensa el reclamo de que otro hombre entró en la habitación con un túnel espontáneamente, mató a tiros a la víctima, y luego, antes de que pudiera ser aprehendido, espontáneamente el *quántum* se retiró de nuevo. (Ahora que lo pienso, ¡tal acusado podría salir al ser declarado no culpable por demencia!) No podemos eludir el problema de los milagros, entonces, mediante un falso llamado a la indeterminación cuántica o el carácter estadístico de las leyes de la naturaleza. Todavía nos enfrentamos a la pregunta de si las violaciones de las leyes de la naturaleza son posibles.

Pero, ¿son los milagros de hecho "*violaciones de las leyes de la naturaleza*", como afirmaron los mecanicistas newtonianos? Aquí parecería que no tiene sentido responder con **Clarke** que la materia no tiene propiedades y que el curso de la naturaleza es simplemente la acción regular de Dios. La física moderna no solo sostiene que la materia posee ciertas propiedades y que ciertas fuerzas como la gravitación y el electromagnetismo son fuerzas reales que operan en el mundo, pero la visión de **Clarke** también conduce a la extraña doctrina del ocasionalismo, que sostiene que el fuego realmente no arde madera, por ejemplo, pero que Dios hace que la madera arda meramente con ocasión de que entre en contacto con el fuego. Tampoco sería útil responder con **Sherlock** y **Houtteville** que la naturaleza puede contener dentro de sí mismo, el poder de producir ciertos efectos contrarios a su operación normal, ya que esta explicación no es convincente en los casos en que las leyes naturales son suficientemente conocidas como para impedir con un alto grado de probabilidad que el evento tenga lugar. Además, esta solución amenaza con reducir el evento en cuestión a un fenómeno de la naturaleza, el resultado del azar, no un acto de Dios.

Creo que una mejor táctica es preguntar si, de hecho, los milagros deberían caracterizarse como "*violaciones de las leyes de la naturaleza*", como suponían los mecanicistas newtonianos. (Sería bueno si pudiéramos deshacernos de esta caracterización, ya que es muy perjudicial desde el punto de vista psicológico, golpeando la ruptura de una ley civil, de modo que Dios toma la apariencia de un violador divino que viola la Madre Naturaleza.) Un examen de las principales escuelas de pensamiento que compiten sobre la noción de una ley natural de hecho revela que en cada teoría el concepto de violación de una ley natural es incoherente y que los milagros no necesitan ser definidos así. **En términos generales, hay tres puntos de vista principales de la ley natural actual**: 1) la teoría de la regularidad, 2) la teoría de la necesidad nómica y 3) la teoría de las disposiciones causales.

1) De acuerdo con la teoría de la regularidad, las "*leyes*" de la naturaleza no son realmente leyes en absoluto, sino simplemente descripciones de la forma en que las cosas suceden en el mundo. Describen las regularidades que observamos en la naturaleza. Ahora bien, dado que en tal teoría una ley natural es simplemente una descripción generalizada de lo que ocurra en la naturaleza, se deduce que ningún evento que ocurra puede violar tal ley. En cambio, simplemente se convierte en parte de la descripción. La ley no puede ser violada, porque simplemente describe en cierta forma generalizada todo lo que sucede en la naturaleza.

2) De acuerdo con la teoría de la necesidad nómica, las leyes naturales no son meramente descriptivas, sino que nos dicen qué puede y qué no puede suceder en el mundo natural. Nos permiten hacer ciertos juicios condicionales contrarios al hecho, como "*Si la densidad del universo fuera lo suficientemente alta, se habría contraído hace mucho tiempo*", lo que una teoría puramente descriptivista no permitiría. De nuevo, sin embargo, dado que las leyes naturales se consideran generalizaciones inductivas universales, una violación de una ley natural no es más posible en esta teoría que en la teoría de la regularidad. Mientras las leyes naturales son generalizaciones universales basadas en la experiencia, deben tener en cuenta todo lo que sucede y, por lo tanto, deberían revisarse en caso de que ocurra un evento que la ley no permitió.

Por supuesto, en la práctica, los defensores de tales teorías no tratan las leyes naturales tan rígidamente. Por el contrario, se supone que las leyes naturales tienen implícita la suposición de que "*todas las cosas son iguales*". Es decir, la ley establece lo que es el caso bajo la suposición de que no interfieren otros factores naturales. Cuando se produce una anomalía científica, generalmente se supone que algunos factores naturales desconocidos están interfiriendo, por lo que la ley no se viola ni se revisa. Pero supongamos que la ley no puede describir o predecir con precisión porque algunos factores sobrenaturales están interfiriendo. Claramente, la suposición implícita de tales leyes es que no interfieren factores sobrenaturales ni factores naturales. Por lo tanto, si la ley resulta inexacta en un caso particular porque Dios está actuando, la ley no se viola ni se revisa. Si Dios produce algún evento que una ley de la naturaleza no puede predecir o describir, tal evento no puede caracterizarse como una violación de una ley de la naturaleza, ya que la ley solo es válida bajo la suposición tácita de que no entran en juego factores sobrenaturales en adición de los factores naturales.

Sobre tales teorías, entonces, si los milagros deben distinguirse de los actos providenciales ordinarios y especiales de Dios, entonces los milagros deben definirse como eventos naturalmente imposibles, es decir, eventos que no pueden ser producidos por las causas naturales operativas en un cierto tiempo y lugar. Si un evento es un milagro es, por lo tanto, relativo a un tiempo y lugar, Dadas las causas naturales que operan en un momento y lugar determinados, por ejemplo, la lluvia puede ser inevitable o inevitable, pero en otra ocasión, la lluvia puede ser naturalmente imposible. Por supuesto, algunos eventos, por ejemplo, la resurrección, pueden ser absolutamente milagrosos en el sentido de que están en todo momento y lugar más allá de la capacidad productiva de las causas naturales.

3) Según la teoría de las disposiciones causales, las cosas en el mundo tienen diferentes naturalezas o esencias, que incluyen sus disposiciones causales para afectar otras cosas de ciertas maneras, y las leyes naturales son verdades metafísicamente necesarias sobre las disposiciones causales que poseen los diversos tipos naturales de cosas. Por ejemplo, "*La sal tiene una disposición para disolverse en agua*" establecería una ley natural. Si, debido a la acción de Dios, algo de sal no se disuelve en el agua, la ley natural no se

viola, porque aún es cierto que la sal tiene tal disposición. Como resultado de las disposiciones causales de las cosas, existen ciertas propensiones naturales deterministas en la naturaleza, y cuando tal propensión no se ve obstaculizada (por Dios o por algún otro agente libre), entonces podemos hablar de una necesidad natural. En esta teoría, un evento que es naturalmente necesario debe ocurrir, y realmente ocurre, ya que la propensión natural se emitirá automáticamente en el evento si no se impide. Por la misma razón, un evento naturalmente imposible no puede y no ocurre realmente. Por lo tanto, un milagro no se puede caracterizar en esta teoría como un evento naturalmente imposible. Más bien, un milagro es un evento que resulta de la interferencia causal con una propensión natural que es tan fuerte que solo un agente sobrenatural podría impedirla. El concepto de milagro es esencialmente el mismo que bajo las dos teorías anteriores, es decir, que Dios actuó para causar un evento en la secuencia de eventos naturales en ausencia de cualquier causa secundaria de ese evento, pero uno simplemente no puede llamar un milagro "naturalmente imposible". Como esos términos están definidos en esta teoría; quizás podríamos adoptar en cambio la nomenclatura "físicamente imposible" para caracterizar los milagros.

En ninguna de estas teorías, entonces, deben los milagros ser entendidos como violaciones de las leyes de la naturaleza. Más bien son eventos naturales (o físicamente) imposibles, eventos que en ciertos momentos y lugares no pueden ser producidos por las causas naturales relevantes.

Ahora la pregunta es, ¿qué podría concebiblemente transformar un evento que es naturalmente imposible en un evento histórico real? Claramente, la respuesta es el Dios personal del teísmo. Porque si existe un Dios trascendente y personal, entonces podría causar eventos en el universo que no podrían ser producidos por causas dentro del universo. Es precisamente a un Dios así que los apologistas cristianos apelaron. Dado un Dios que es omnipotente, que conserva el mundo en el ser y que es capaz de actuar libremente, los pensadores cristianos parecen estar completamente justificados al sostener que los milagros son posibles. De hecho, solo si se demostrara que el ateísmo es verdadero, podría uno negar racionalmente la posibilidad epistémica de los milagros. Porque si incluso es epistémicamente posible que exista un Dios trascendente y personal, entonces es igualmente posible que haya actuado en el universo. Por lo tanto, me parece que los apologistas cristianos argumentaron en general correctamente contra sus oponentes newtonianos, y que la imposibilidad natural (o física) de los milagros de ninguna manera impide su realidad.

Objeciones de Spinoza

Al volvernos a las objeciones de **Spinoza**, una vez más me parece que los pensadores cristianos argumentaron convincentemente.

Objeción basada en la inmutabilidad de la Naturaleza

Sería tentador desechar las objeciones de **Spinoza** simplemente por el hecho de que él era un panteísta, para quien "*Dios*" y "*Naturaleza*" eran términos intercambiables. Entonces, por supuesto, una violación de las leyes de la naturaleza sería una violación de la naturaleza de Dios, ya que son lo mismo. La pregunta no es si los milagros son posibles en una cosmovisión panteísta, sino en una cosmovisión teísta.

Pero tal refutación sería demasiado fácil. El *Tractatus* es un trabajo deísta, no panteísta, y **Spinoza** presupone la comprensión tradicional de Dios. En particular, su argumento se basa en la doctrina clásica de simplicidad divina, que establece que el conocimiento, la voluntad, la bondad, el poder de Dios, etc., son todos realmente idénticos y uno con su esencia. La pregunta que plantea **Spinoza** es, en efecto, ¿cómo puede ser necesario el conocimiento de Dios y su voluntad será contingente, si estos son idénticos? Ahora,

contrariamente a **Spinoza**, la teología clásica no afirma que el conocimiento de Dios se caracteriza por la necesidad. Por ejemplo, Dios sabe la verdad "*El universo existe*". Pero Dios no tenía la obligación de crear el universo. Como la creación es un acto libre, podría haberse abstenido de crear cualquier cosa. Si Dios no hubiera creado el mundo, entonces conocería la verdad "*No existe el universo*". Necesariamente, entonces, todo lo que Dios sabe es verdad; pero no es necesario que el contenido del conocimiento de Dios sea lo que es. Si hubiera creado un mundo diferente o no hubiera mundo, el contenido de su conocimiento sería diferente. Por lo tanto, así como Dios es libre de querer la voluntad de forma diferente a como lo hace, también puede tener un conocimiento diferente del que él tiene.

Las leyes de la naturaleza, entonces, no son necesariamente conocidas por Dios, ya que, como dijo **Vernet**, dependen de la voluntad de Dios. Incluso si sostenemos que las leyes de la naturaleza son verdades necesarias, Dios podría haber querido crear un universo operando de acuerdo con un conjunto diferente de leyes al crear cosas que tienen naturalezas diferentes de las que él creó. Por la misma razón, los milagros que realiza podrían, como señalaron **Less** y **Houtteville**, haber sido queridos por Dios tan eterna e inmutablemente como las leyes. Simplemente no hay razón, entonces, para pensar que cuando causa un evento naturalmente imposible, el conocimiento de Dios y su voluntad entrarán en conflicto.

Sin embargo, la objeción de **Spinoza** plantea un punto importante. Es muy difícil ver cómo el conocimiento de Dios, por ejemplo, puede ser contingente y, sin embargo, ser idéntico a su esencia, que incluye la existencia necesaria. ¿Cómo puede Dios ser completamente simple si es en algunos aspectos necesario y en otros contingente? Sin embargo, lo que esto cuestiona no es la posibilidad de milagros, sino la doctrina de la sencillez divina. Esta es una doctrina que afortunadamente es extra bíblica y es rechazada por ser incoherente por la mayoría de los filósofos cristianos de la actualidad.

Objeción basada en la insuficiencia de Milagros

La segunda objeción de **Spinoza** fue que los milagros son insuficientes para probar la existencia de Dios. Como se afirma, la objeción fue simplemente irrelevante para la mayoría de los apologistas cristianos, ya que virtualmente todos ellos usaron los milagros no como una prueba de la existencia de Dios, sino como una prueba de su acción en el mundo. Por lo tanto, **Spinoza** realmente estaba atacando a un hombre de paja.

Sin embargo, el razonamiento de apoyo de la objeción era relevante para la posición de los cristianos. El punto principal de **Spinoza** era que una prueba para Dios debe ser absolutamente cierta. Dado que inferimos la existencia de Dios de las leyes inmutables de la naturaleza, cualquier cosa que arroje dudas sobre esas leyes arroja dudas sobre la existencia de Dios. Dos supuestos parecen subyacer al razonamiento de **Spinoza**: primero, que una demostración de la existencia de Dios debe ser demostrativamente cierta; y segundo, que la existencia de Dios se infiere de las leyes naturales. Pero los apologistas cristianos negaron estas dos suposiciones. Los que tenían una mentalidad más empírica sostenían que un argumento convincente para la existencia de Dios no tiene que ser demostrativamente cierto. Pensemos, por ejemplo, en el argumento teleológico de **Paley**: *aunque no alcanza la certeza absoluta, afirmaba que era más plausible creer en Dios que no hacerlo*. Los filósofos contemporáneos están de acuerdo en que si tuviéramos justificación para aceptar solo aquellas conclusiones demostradas con certeza demostrativa, entonces deberíamos saber muy, muy poco. El segundo supuesto no tiene en cuenta el hecho de que hay otros argumentos para la existencia de Dios que no se basan en leyes naturales. Por ejemplo, **Clarke**, aunque compartía la preocupación de **Spinoza** por la certeza demostrativa, sin embargo creía que los argumentos

ontológicos y cosmológicos proporcionaban motivos racionales para aceptar la existencia de Dios. Entonces, aunque la ley natural fuera incierta, **Clarke** no cuestionaría la existencia de Dios.

Pero, ¿la objeción de **Spinoza** es verdadera? Parece pensar que la admisión de un verdadero milagro derrocaría la ley natural violada por el milagro. Ahora ya hemos visto que los milagros, bien definidos, no violan las leyes naturales y por lo tanto no ponen en duda su verdad. Tal vez **Spinoza** insistiría en que si se demostraba que ocurría algún evento que según la comprensión actual de la ley natural es naturalmente imposible, entonces, en lugar de admitir que ha ocurrido un milagro, deberíamos revisar la ley natural para permitir la ocurrencia natural de tal evento. Pero **Clarke** y **Paley** argumentaron de manera más persuasiva que un milagro no necesita revertir la regularidad general de la naturaleza; un milagro muestra, como máximo, la intervención de Dios en ese punto particular. Como argumenta **Richard Swinburne**, una ley natural no es abolida debido a una excepción; la excepción debe ocurrir repetidamente siempre que las condiciones para ello estén presentes. Si el evento no volverá a ocurrir bajo circunstancias idénticas, entonces la ley no será abandonada. Una ley natural no será reformulada a menos que una nueva versión produzca una mejor predictibilidad de eventos futuros sin ser más complicada que la ley original. Pero si la nueva versión no mejora al predecir los fenómenos y explicar el evento en cuestión, entonces el evento simplemente seguirá siendo una excepción inexplicada a la ley natural. Por lo tanto, el temor de **Spinoza** de que los milagros destruirían el tejido de la ley natural parece ser injustificado. En lugar de llevarnos a los brazos del ateísmo, las excepciones a las leyes naturales podrían llevarnos a discernir la acción de Dios en el mundo en ese punto.

El sub-punto de **Spinoza** de que los milagros no podían probar la existencia de Dios, sino solo de un ser menor, no golpeó a la mayoría de los apologistas cristianos porque no estaban tratando de probar la existencia de Dios. Después de probar o presuponer la existencia de Dios, usaron milagros principalmente para mostrar que el teísmo cristiano era verdadero.

Sin embargo, los apologistas cristianos estaban muy preocupados acerca de cómo mostrar en un caso particular que un milagro no era demoníaco sino divino. Creo que su respuesta a este problema constituye una de sus contribuciones más importantes y perdurables a la discusión de los milagros. Sostuvieron que el contexto doctrinal del milagro lo hace evidente si el milagro es verdaderamente de Dios. De esta forma llamaron la atención sobre el contexto histórico-religioso en el que se produjo el milagro como la clave para la interpretación de ese milagro. Esto es muy significativo, ya que un milagro sin contexto es intrínsecamente ambiguo. Este es el problema con el ejemplo de **Hume** de la revivificación de la reina Isabel: el evento carece de contexto religioso y aparece como una anomalía calva e inexplicable. Por lo tanto, uno siente un grado de simpatía por el escepticismo de **Hume**. ¡Pero cuán diferente es con el caso de la resurrección de Jesús! Ocurre en el contexto de y como clímax de la vida y enseñanzas incomparables de Jesús y produjo un efecto tan profundo en sus seguidores que lo llamaron Señor y proclamaron la salvación para todos los hombres en su nombre. Debería, por lo tanto, darnos una pausa seria, mientras que la resucitación de la reina Isabel solo causaría perplejidad. El contexto histórico-religioso es crucial para la interpretación de un evento milagroso.

La preocupación de **Spinoza** con los seres espirituales menores como los ángeles y los demonios probablemente no molestaría a muchas mentes contemporáneas. Tales seres son parte del mobiliario, por así decirlo, de una cosmovisión teísta más amplia, de modo que ningún ateo hoy concedería seriamente los

milagros del Evangelio y, sin embargo, sostiene que fueron realizados por ángeles. No parece injustificado inferir que si tales eventos son genuinos milagros, entonces fueron obra de Dios.

El último punto de **Spinoza**, que un supuesto milagro puede ser realmente el efecto de una ley de la naturaleza desconocida, no es realmente una objeción contra la ocurrencia de milagros, sino contra la identificación de milagros. Concedido que los milagros son posibles, ¿cómo podemos saber cuándo ha ocurrido uno? Este problema ha sido persuasivamente formulado en nuestros días por el filósofo británico **Antony Flew**:

> *Simplemente no tenemos, y no podríamos tener, ningún natural… El criterio que nos permite decir, cuando nos enfrentamos con algo que realmente ocurrió, que aquí tenemos un logro que la naturaleza, dejada a sus propios dispositivos sin ayuda, nunca podría abarcar. ¡El científico natural, confrontado con alguna ocurrencia inconsistente con una proposición que previamente se creía que expresaba una ley de la naturaleza, puede encontrar en esta inquietante inconsistencia un motivo para proclamar que la ley particular de la naturaleza ha sido anulada sobrenaturalmente!*

La respuesta de **Sherlock** y **Houtteville** a esta objeción, que una ley de la naturaleza desconocida es el medio de Dios para producir el evento, sin duda es inadecuada. Porque podría ser tan fácil que el evento no sea un acto de Dios, simplemente un accidente espontáneo de la naturaleza sin significado religioso. Más bien creo que **Le Clerc** y **Vernet** han adoptado una táctica mejor: *cuando los milagros ocurren en un momento trascendental (por ejemplo, la lepra de un hombre desaparece cuando Jesús pronunció las palabras "Sé limpio") y no se repiten regularmente en la historia, y cuando los milagros en cuestión son numerosos y diversos, entonces la posibilidad de que sean el resultado de causas naturales desconocidas es mínima*. Como veremos, la mayoría de los críticos ahora reconocen que Jesús realizó lo que podemos llamar milagros, esta respuesta a **Spinoza** y **Flew** parece ser una defensa convincente del origen sobrenatural de los milagros del Evangelio.

Stephen Bilynskyj proporciona los siguientes criterios para identificar algún evento E como un milagro:

> 1) La evidencia para la ocurrencia de E es al menos tan buena como para otros eventos aceptables pero inusuales, similarmente distantes en el tiempo y el espacio desde el punto de la investigación;
>
> 2) Una descripción de las naturalezas y/o poderes de los agentes naturales causalmente relevantes, de manera que puedan explicar E, sería torpe y ad hoc;
>
> 3) No hay evidencia, excepto la inexplicabilidad de E para uno o más agentes naturales que podrían producir E;
>
> 4) Hay alguna justificación para una explicación sobrenatural de E, independientemente de la inexplicabilidad de E.

Incluso si dejamos de lado los milagros de Jesús y enfocamos nuestra atención en su resurrección de entre los muertos, creo que la naturaleza sobrenatural de ese solo evento puede ser defendida con éxito. No preguntamos aquí si los hechos del caso, como la tumba vacía o las apariciones de resurrección, podrían explicarse de forma natural. La pregunta es: si Jesús realmente resucitó de entre los muertos, ¿estaríamos justificados entonces al inferir una causa sobrenatural para ese evento? Aquí la abrumadora mayoría de la gente diría que sí. Aquellos que discuten en contra de la resurrección tratan de explicar los hechos del caso sin permitir que Jesús resucite de entre los muertos. No conozco a ningún crítico que argumente que la

mejor explicación de los hechos históricos es que Jesús resucitó de entre los muertos, pero que su resurrección no fue un milagro, sino un acontecimiento perfectamente natural. Eso parecería ser una obstinación algo desesperada.

Dos factores subyacen a este razonamiento. En **primer lugar,** la resurrección excede tanto lo que sabemos de las causas naturales que parece más razonable atribuirla a una causa sobrenatural. **Hume** mismo afirmó que nunca en la historia del mundo se ha escuchado que un hombre verdaderamente muerto (en el caso de Jesús por una noche, un día y una noche) haya resucitado de entre los muertos. Dado el tiempo que Jesús había estado muerto, sería inútil comparar su resurrección con la reanimación de las personas que se declararon clínicamente muertas en los hospitales. Pero más que eso: es muy importante entender que la resurrección fue más que la resucitación de un cadáver. No fue un retorno a la vida terrenal mortal; más bien fue la transformación del cuerpo a un nuevo modo de existencia, que Pablo describió como poderoso, glorioso, imperecedero y dirigido por el Espíritu (1 Corintios 15: 42-44). Es inconcebible que tal evento pueda ser el producto de causas naturales. Además, si se tratara del efecto de causas puramente naturales, entonces su singularidad en la historia de la humanidad se vuelve muy difícil de comprender: ¿por qué no ha vuelto a suceder? En los casi dos mil años transcurridos desde ese evento, no se han descubierto causas naturales que puedan explicarlo. Por el contrario, el avance de la ciencia solo ha servido para confirmar que tal evento es naturalmente imposible.

Segundo, la explicación sobrenatural se da de inmediato en el contexto histórico religioso en el que ocurrió el evento. La resurrección de Jesús no fue simplemente un evento anómalo, que ocurrió sin contexto; fue el clímax de la vida y las enseñanzas de Jesús. Como explica Wolfhart Pannenberg,

> *La resurrección de Jesús adquiere un significado tan decisivo, no simplemente porque alguien o alguien ha resucitado de entre los muertos, sino porque es Jesús de Nazaret, cuya ejecución fue instigada por los judíos porque había blasfemado contra Dios. El reclamo de Jesús a la autoridad, a través del cual se puso en el lugar de Dios, fue. . . blasfemo para oídos judíos. Debido a esto, Jesús también fue difamado ante el gobernador romano como rebelde. Si Jesús realmente ha resucitado, este reclamo ha sido confirmado de manera visible e inequívoca por el Dios de Israel, que supuestamente fue blasfemado por Jesús*.

Por lo tanto, el contexto histórico-religioso nos proporciona la clave del carácter sobrenatural de ese evento.

Una observación final sobre la objeción de **Spinoza** contra la identificación de un milagro: su argumento, a diferencia del de **Hume**, no surge de la naturaleza de la investigación histórica. Más bien, los propios testigos del evento podrían presionar la objeción de **Spinoza**. Pero en este caso, el argumento conduce a un escepticismo insostenible. Llega un momento en que la realidad del milagro ante nosotros rompe la parte posterior del escepticismo. Pienso, por ejemplo, en esa deliciosa escena de Christmas Carol de Dickens en la que Scrooge se enfrenta al fantasma de Marley, todos encadenados:

> *"No crees en mí", observó el Fantasma. "No lo hago", dijo Scrooge. "¿Qué evidencia tendrías de mi realidad más allá de la de tus sentidos?" "No sé", dijo Scrooge. "¿Por qué dudas de tus sentidos?" "Porque", dijo Scrooge, "algo pequeño los afecta". Un ligero desorden del estómago los convierte en trampas. Usted puede ser un pedazo de carne no digerido, una mancha de mostaza, una migaja de queso, un fragmento de papa subproducida. Hay más salsa que tumba, lo que sea que seas ". . . ¿Ves*

este palillo de dientes? "Dijo Scrooge. "Sí", respondió el Fantasma. ". . . ¡Bien! ", Respondió Scrooge," no tengo más remedio que tragar esto, y seré perseguido por el resto de mi vida por una legión de duendes, toda mi propia creación. Embaucamiento, te digo! ¡Embaucada! "Ante esto, el espíritu lanzó un grito espantoso y agitó su cadena con un ruido tan triste y espantoso, que Scrooge se agarró fuertemente a su silla, para evitar caer en un desmayo. Pero cuánto más grande era su horror, cuando el fantasma, quitándose el vendaje alrededor de su cabeza. . . ¡su mandíbula inferior cayó sobre su pecho! Scrooge se arrodilló y se llevó las manos a la cara. "¡Misericordia!", Dijo. Una aparición terrible, ¿por qué me molestas? "" ¡Hombre de mente mundana! ", Respondió el Fantasma," ¿crees en mí o no? "" Sí ", dijo Scrooge. "Debo".

Tal escepticismo estudiado como el de Scrooge se vuelve insostenible cuando se lo confronta con la realidad evidente de un milagro tan sorprendente. ¿Podemos imaginar, por ejemplo, dudar de que Tomás, cuando se enfrenta con el Jesús resucitado, considere seriamente si lo que vio palpablemente ante él podría no ser el efecto de una causa natural desconocida? Si el mismo Jesús hubiera encontrado tal escepticismo, ¿no lo habría atribuido a la dureza del corazón? Bajo esta luz, tal escepticismo no necesita ser refutado demostrativamente, sino que es autocondenado. Tal vez **Pascal** estaba en lo cierto al decir que Dios ha dado evidencia suficientemente clara para aquellos con un corazón abierto, pero lo suficientemente vaga como para no obligar a aquellos cuyos corazones están cerrados.

Objeciones de Hume

Argumento "En principio"

El argumento "*en principio*" de **Hume**, a pesar de su influencia, especialmente sobre los eruditos bíblicos, es generalmente reconocido por los filósofos de hoy como, en palabras del filósofo de la ciencia **John Earman**, un "*fracaso abyecto*". Incluso los admiradores de **Hume** intentan a lo sumo rescatar algo de perspicacia de su intrincada discusión, por lo general la máxima de **Hume** de que "*no hay testimonio". . . es suficiente para establecer un milagro, a menos que este testimonio sea de tal clase que. . . su falsedad sería más milagrosa que el hecho que intenta establecer*". Pero, como veremos, incluso esa máxima requiere una nueva interpretación.

El argumento de **Hume** en realidad cae en dos reclamos más o menos independientes. Por un lado, está su afirmación de que los milagros son por definición completamente improbables; por otro lado, existe su afirmación de que ninguna evidencia de un supuesto milagro puede servir para superar su improbabilidad intrínseca. Como resultado, ambas afirmaciones están equivocadas.

Considere el segundo reclamo primero, que ninguna cantidad de evidencia puede servir para establecer un milagro. Estimulado por el argumento de **Hume** contra los milagros, surgió una discusión entre teóricos de la probabilidad desde **Condorcet** hasta **John Stuart Mill** sobre cuánta evidencia se necesita para establecer la ocurrencia de eventos altamente improbables. Pronto se dio cuenta de que si uno simplemente pesaba la probabilidad de el evento contra la confiabilidad del testigo del evento, entonces deberíamos ser inducidos a negar la ocurrencia de eventos que, aunque altamente improbables, razonablemente sabemos que sucedieron. Por ejemplo, si en las noticias de la mañana que escuchas informa que el pick en la lotería de la noche anterior fue 7492871, este es un informe de un evento extraordinariamente improbable, uno de varios millones, e incluso si se sabe que la precisión de las noticias matinales es de 99.99 %, la improbabilidad del evento reportado empantanará la probabilidad de la fiabilidad del testigo, por lo que nunca deberíamos creer en dichos informes. Para creer en el informe, **Hume** nos exigiría

tener suficiente evidencia a favor de la fiabilidad de las noticias de la mañana para contrabalancear la improbabilidad de la elección ganadora, lo cual es absurdo. Por lo tanto, **Paley** tenía razón cuando acusaba que el argumento de **Hume** podía llevarnos a situaciones en las que nos veríamos obligados a negar el testimonio de los testigos más confiables debido a consideraciones generales. Y eso no solo se aplica a los eventos milagrosos, sino también a los eventos no milagrosos, como lo advirtió **Sherlock** y **Less**, como el mismo **Hume** admitió con respecto al hombre en los trópicos confrontado con las historias de hielo de los viajeros.

Los teóricos de la probabilidad vieron que lo que también se debe considerar es la probabilidad de que si el evento reportado no ha ocurrido, entonces el testimonio del testigo es tal como es. Como **Mill** escribió,

> *Para saber si una coincidencia requiere o no más evidencia para hacerlo creíble que un evento ordinario, debemos referirnos, en cada instancia, a los primeros principios, y estimar de nuevo cuál es la probabilidad de que el testimonio dado haya sido entregado en ese momento, suponiendo que el hecho que afirma no es cierto.*

Por lo tanto, para volver a nuestro ejemplo, la probabilidad de que las noticias de la mañana anuncien la elección de 7492871 como si se hubiera elegido otro número es increíblemente pequeña, dado que los presentadores de noticias no tenían preferencia por el número anunciado. Por otro lado, el anuncio es mucho más probable si 7492871 fuera el número real elegido. Esta probabilidad comparativa contrarresta fácilmente la alta improbabilidad previa del evento informado.

La comprensión por parte de los teóricos de la probabilidad de que otros factores deben incluirse en el cálculo correcto de la probabilidad de algún evento se expresa en el Teorema de Bayes, que encontramos en el capítulo 1. Dejando a M = algún evento milagroso, E = la evidencia específica para ese evento, y B = nuestro conocimiento de fondo aparte de la evidencia específica, la así llamada "*odds form*" del teorema de Bayes:

$$\frac{\Pr(M|E\&B)}{\Pr(\text{not-}M|E\&B)} = \frac{\Pr(M|B)}{\Pr(\text{not-}M|B)} \times \frac{\Pr(E|M\&B)}{\Pr(E|\text{not-}M\&B)}$$

En el lado izquierdo de la ecuación Pr (M | E & B) representa la probabilidad del milagro dada la evidencia total, y Pr (no-M | E & B) representa la probabilidad de que el milagro no ocurra dada la evidencia total. La forma de probabilidad del Teorema de Bayes nos da la razón de estas dos probabilidades. Si la relación es 1/1, entonces M y no-M tienen la misma probabilidad; las probabilidades de que se produzca M son, como dicen, cincuenta / cincuenta, o 50 por ciento. Si representamos esta relación como A / B, lo que **Hume** quiere mostrar es que, en principio, A <B, por ejemplo, 2/3 o 4/9 o lo que sea. Por lo tanto, dadas las probabilidades, uno nunca podría creer racionalmente, sin importar la evidencia, que se haya producido un milagro.

Ahora bien, si el milagro es más probable que no será determinado por las proporciones en el lado derecho de la ecuación. En la primera proporción, el numerador Pr (M | B) representa la probabilidad intrínseca del milagro, y el denominador Pr (no-M | B) representa la probabilidad intrínseca de que el milagro no se produzca. Estamos preguntando aquí qué es más probable, M o no-M, en relación con nuestro

conocimiento de fondo solo, abstrayendo de la evidencia específica de M. En la segunda proporción, el numerador Pr (E | M & B) representa el poder explicativo del milagro, y el denominador Pr (E | no-M & B) representa el poder explicativo de que el milagro no está ocurriendo. Estamos preguntando qué es lo que mejor explica la evidencia específica que tenemos, M o no-M.

Ahora observe que incluso si la relación de las probabilidades intrínsecas pesa fuertemente contra M, esa improbabilidad puede compensarse si la relación que representa el poder explicativo de M o no-M pesa igual o mayor a favor de M. Por ejemplo, $(1/100) \times (100/1) = 100/100 = 1/1$, o una probabilidad del 50% para M. Desafortunadamente, **Hume** nunca discute la segunda relación que representa el poder explicativo de que el milagro ocurra o no. Él se enfoca casi exclusivamente en Pr (M | B), la probabilidad intrínseca de un milagro, afirmando que es tan inevitablemente bajo que ninguna cantidad de evidencia puede establecer un milagro. Pero eso es claramente incorrecto, ya que no importa qué valor distinto de cero uno asigne a la primera proporción, el milagro puede ser muy probable en la evidencia total si la segunda proporción es suficientemente grande. ¡Tanto para el argumento de principio de **Hume**!

Hume dice que "*no hay testimonio. . . es suficiente para establecer un milagro, a menos que este testimonio sea de tal clase que. . . su falsedad sería más milagrosa, que el hecho que intenta establecer*". Esto es lo más cerca que **Hume** llega a discernir los factores restantes en el cálculo de probabilidades. La manera de **Hume** de poner su máxima está retóricamente cargada, sin embargo, es equívoca en el término "*milagroso*". Dado que no es en absoluto milagroso que el testimonio humano sea falso, cualquier milagro, por pequeño que sea, parecería ser más milagroso que el testimonio. Siendo falso de hecho, parecería casi sacrílego sugerir, por ejemplo, que el error de los discípulos sería un milagro mayor que la resurrección de Cristo. Pero la máxima de **Hume** no es realmente usar "milagroso" en el sentido de "naturalmente imposible". Para ver este punto, supongamos, por el bien de la discusión, que es más intrínsecamente probable que Jesús resucite de entre los muertos que los discípulos ya sean engañadores o engañados. En tal caso, su testimonio puede, de hecho, ser suficiente para establecer el hecho de la resurrección de Jesús, a pesar de que la resurrección de Jesús es, técnicamente hablando, más milagrosa que su testimonio es falso. Por supuesto, **Hume** argumenta que un evento milagroso siempre será más improbable que la falsedad del testimonio que lo respalda. Pero eso solo sirve para subrayar el punto de que el problema real aquí es la probabilidad de los eventos, no su milagroso. Lo milagroso de un evento es simplemente el medio por el cual **Hume** se esfuerza por mostrar su improbabilidad. Es la improbabilidad de las afirmaciones milagrosas que **Hume** busca. Así como **Paley** correctamente discernió y como reconocen los pensadores contemporáneos, lo que la máxima de **Hume**, menos expresada peyorativamente, realmente significa es "*ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a menos que este testimonio sea de tal clase que su falsedad sería más improbable que el hecho que se esfuerza por establecer*". **Paley** acepta la máxima de **Hume** y cuestiona el argumento de **Hume** de que siempre es más probable que el testimonio en apoyo de un milagro sea falso que el hecho real de que ocurrió el milagro.

Hay un lema amado en la subcultura del pensamiento libre de que "*los eventos extraordinarios requieren evidencia extraordinaria*". Lo que ahora vemos es que este lema aparentemente de sentido común es, de hecho, falso como se entiende habitualmente. Para establecer la ocurrencia de un evento altamente improbable, uno no necesita tener mucha evidencia. El único sentido plausible en que el lema es verdadero es que para establecer la ocurrencia de un evento que tiene una probabilidad intrínseca muy baja, entonces la evidencia también debería tener una probabilidad intrínseca muy baja, es decir, Pr (E | B) tendría que ser muy bajo. Entonces, para volver a nuestro ejemplo de la elección en la lotería de la noche

anterior, es altamente improbable, dado nuestro conocimiento previo del mundo, que las noticias de la mañana anunciaran precisamente ese número específico de todos los números que podrían haber sido anunciados. En ese sentido *pickwickiano*, la evidencia para la elección ganadora es, de hecho, extraordinaria. Pero obviamente, ese no es el sentido que los escépticos tienen en mente cuando dicen que se necesita evidencia extraordinaria para establecer la ocurrencia de un evento extraordinario. Porque esa condición se cumple fácilmente en el sentido de *Pickwick*. El escéptico no puede significar razonablemente que los eventos milagrosos requieren evidencia milagrosa, porque eso nos obligaría a rechazar cualquier afirmación milagrosa, incluso si la evidencia totalmente natural hizo que el milagro fuera más probable que no. Lo que el escéptico parece decir con su lema es que para creer racionalmente en un evento milagroso, debes tener una enorme cantidad de evidencia. Pero, ¿por qué pensar que ese es el caso? "*Porque un milagro es tan improbable*", dirá el escéptico. Pero el teorema de Bayes muestra que creer racionalmente en un evento altamente improbable no requiere una enorme cantidad de evidencia. Lo que es crucial es que la evidencia sea mucho más probable dado que el evento ocurrió que dado que no ocurrió. La conclusión es que no siempre se necesita una gran cantidad de evidencia para establecer un milagro.

J. Howard Sobel toma la máxima de **Hume** para afirmar que $Pr\ (M \mid E \,\&\, B) > 1/2$ solo si $Pr\ (M \mid B) > Pr\ (\text{no-}M \,\&\, E \mid B)$. La interpretación de **Sobel** de "*la falsedad del testimonio*" como $Pr\ (\text{no-}M \,\&\, E \mid B)$ es controvertido, pero su fórmula establece una condición necesaria de $Pr\ (M \mid E \text{ y } B) > 1/2$. Pero no hay nada en esta fórmula que demuestre que, en principio, es imposible establecer la ocurrencia de un milagro. Uno podría pensar que, en relación con nuestro conocimiento previo, un milagro es siempre más improbable que el hecho de que el milagro no ocurra y que la evidencia sea como es. Pero de ninguna manera es el caso. Recuerde que la evidencia en sí misma puede ser extraordinaria en el sentido *pickwickiano* de ser, como el milagro, altamente improbable en relación con la información de fondo sola, de modo que $Pr\ (\text{no-}M \,\&\, E \mid B) < Pr\ (M \mid B)$. Irónicamente, el lema del escéptico vuelve a morderlo, porque la evidencia puede ser extraordinaria, es decir, altamente improbable en relación con nuestro conocimiento previo, de modo que se cumple la condición de **Sobel**.

Para demostrar que ninguna evidencia puede en principio establecer la historicidad de un milagro, **Hume** necesita mostrar que la probabilidad intrínseca de cualquier reclamo milagroso es tan baja que nunca se puede superar. Esto nos lleva de vuelta a la primera parte del argumento de **Hume**, que los milagros son por definición completamente improbables. **Hume** afirmó que la experiencia uniforme de la humanidad apoya las leyes de la naturaleza en lugar de los milagros. Ahora tal aseveración aparece al pie de la letra para ser una mendicidad. Decir que la experiencia uniforme es contraria a los milagros implica asumir implícitamente que todos los informes milagrosos son falsos. **Earman** interpreta que **Hume** quiere decir, no que la experiencia uniforme es contraria a los milagros, sino que hasta el caso bajo investigación, la experiencia uniforme ha sido contra los milagros; es decir, cuando llegamos a un supuesto reclamo de milagro, lo hacemos sabiendo que todas las afirmaciones milagrosas anteriores aparte de ésta han sido espurias. **Earman** interpreta a **Hume** para interpretar $Pr\ (M \mid B)$ en términos de frecuencia. Los milagros son completamente improbables porque divergen de la experiencia del uniforme de la humanidad. Pero **Earman** señala que el modelo de frecuencia de probabilidad simplemente no funcionará en este contexto. Intentar interpretar las probabilidades en el Teorema de Bayes como frecuencias objetivas descalificaría muchas de las hipótesis teóricas de las ciencias avanzadas. Por ejemplo, los científicos están invirtiendo largas horas y millones de dólares con la esperanza de observar un evento de descomposición del protón,

aunque tal evento nunca se ha observado. Según el modelo de probabilidad de **Hume**, tal investigación es una pérdida de tiempo y dinero, ya que el evento tendrá una probabilidad de cero. **Earman** concluye que en el caso de Pr (M | B) la guía para asignar probabilidad "*no puede tomar la forma de mentalidad simple*" de usar la frecuencia de eventos tipo M en la experiencia pasada; esa frecuencia puede ser planamente nula (como en la desintegración del protón), pero no sería prudente establecer Pr (M | B) = 0.

Cómo evaluamos la probabilidad intrínseca de M dependerá de cómo se caracterice M. Tomemos la resurrección de Jesús, por ejemplo. La hipótesis "*Jesús resucitó de entre los muertos*" es ambigua y comprende dos hipótesis radicalmente diferentes. Una es que "*Jesús resucitó naturalmente de entre los muertos*"; el otro es que "*Jesús se levantó sobrenaturalmente de entre los muertos*", o que "*Dios resucitó a Jesús de los muertos*". El primero está de acuerdo en que todas las manos son escandalosamente improbables. Dado lo que sabemos sobre la necrosis celular, la hipótesis "*Jesús resucitó naturalmente de entre los muertos*" es fantástica, incluso inimaginable, improbable. Teorías de conspiración, teorías aparentes de muerte, teorías de alucinación, teorías de hermanos gemelos: casi cualquier hipótesis, aunque poco probable, parece más probable que la hipótesis de que todas las células en el cadáver de Jesús volvieron espontáneamente a la vida. En consecuencia, esa improbabilidad reducirá en gran medida la probabilidad de que "*Jesús resucitó de la muerte*", ya que esa probabilidad será una función de sus dos hipótesis componentes, una natural y otra sobrenatural. Pero la evidencia de las leyes de la naturaleza que hace improbable la hipótesis de que Jesús surgió naturalmente de la tumba es simplemente irrelevante para la probabilidad de la hipótesis de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Dado que nuestro interés está en si Jesús resucitó sobrenaturalmente de entre los muertos, podemos evaluar esta hipótesis por sí mismo.

Preguntémonos, entonces, cuál es la probabilidad intrínseca de la hipótesis R = "*Dios resucitó a Jesús de entre los muertos*". La forma en que evaluemos Pr (R | B) dependerá de si nuestro conocimiento básico B incluye los hechos que respaldan los argumentos de teología natural para la existencia de Dios, como el origen del universo, la puesta a punto del universo, los valores y deberes morales objetivos, y así sucesivamente. Si no lo hace, la Pr (R | B) será más bajo que si lo fuera, porque entonces nuestra evidencia E tendrá que cargar con toda la carga de justificar la creencia en la existencia de Dios y en la resurrección de Jesús. Si dejamos que G = la existencia de Dios, el Teorema de la Probabilidad Total nos dice:

$$Pr(R|B) = [Pr(R|G\&B) \times Pr(G|B)] + [Pr(R|not\text{-}G\&B) \times Pr(not\text{-}G|B)]$$

Ahora Pr (R | no-G & B) es 0, ya que es imposible para Dios criar a Jesús si Dios no existe. Entonces Pr (R | B) se reduce a solo Pr (R | G & B) × Pr (G | B). Como hemos visto, los defensores clásicos de los milagros no los trataban como argumentos para la existencia de Dios; más bien, la existencia de Dios estaba implícita en hechos ya incluidos en B. Entonces, incluyamos en B todos los hechos que respaldan las premisas de los argumentos de la teología natural. Sobre esta base, supongamos que la probabilidad de la existencia de Dios en el conocimiento de fondo del mundo Pr (G | B) es al menos 0.5. La probabilidad restante para estimar es Pr (R | G & B), la probabilidad de que Dios resucite a Jesús de entre los muertos, dado que Dios existe. Podemos pensar en esta probabilidad como el grado de expectativa de que un agente perfectamente racional tendría que, dado G & B, Dios resucitaría a Jesús de Nazaret de entre los muertos. Dios nunca antes ha intervenido para hacer tal cosa, por lo que sabemos, y hay otras maneras en que él podría vindicar a Jesús, si así lo quisiera, si es que quiere. Entonces, ¿cómo evaluaría un agente

perfectamente racional el riesgo de apostar en este caso que, dado G & B, Dios resucitaría a Jesús de entre los muertos? Al estimar esta probabilidad, no debemos abstraernos del contexto histórico de la propia vida, ministerio y enseñanza de Jesús, en la medida en que estos puedan ser incluidos en nuestro conocimiento previo. Cuando incluimos en B nuestro conocimiento de la vida del Jesús histórico hasta el momento de su crucifixión y sepultura, no creo que podamos decir que Dios resucitando a Jesús es improbable. Entonces, solo por el bien de la ilustración, digamos que Pr (R | G & B) = 0.5. En ese caso Pr (R | B) = 0.5 × 0.5 = 0.25, o uno de cada cuatro. Tal improbabilidad intrínseca es fácilmente superada por los otros factores en el Teorema de Bayes.

Ahora, de hecho, creo que es imposible asignar un valor a una probabilidad como Pr (R | G & B) con algún tipo de confianza, por lo que Pr (R | B) permanecerá inescrutable. La dificultad aquí es que estamos tratando con un agente libre (el Creador del universo), y ¿cómo sabemos qué haría con respecto a Jesús? Pero creo que podemos decir que no hay ninguna razón para pensar que Pr (R | G & B) es terriblemente baja, por lo que Pr (R | B) se vuelve abrumadoramente improbable. Ciertamente no podemos considerar que Pr (R | G & B) es terriblemente bajo simplemente por la infrecuencia de las resurrecciones, porque puede ser precisamente por la singularidad de la resurrección que es altamente probable que Dios elija un evento tan espectacular como medio para reivindicar Jesús.

En cualquier caso, creo que es evidente que aquí no hay un argumento "*en principio*" contra los milagros. Más bien, lo que estará en juego, como lo ilustra nuestro ejemplo de la resurrección de Jesús, es un argumento "*de hecho*" que maneja un reclamo milagroso putativo en su contexto histórico, dada la evidencia de la existencia de Dios. Entonces, el escéptico de **Hume** no ha podido demostrar que cualquier posible reclamo milagroso tenga una probabilidad intrínsecamente baja. Combine este resultado con nuestra conclusión anterior de que incluso las probabilidades intrínsecas increíblemente bajas pueden ser superadas por los otros factores en el Teorema de Bayes, y es evidente por qué los pensadores contemporáneos han llegado a ver el argumento de **Hume** como un fracaso.

Aunque la falacia del razonamiento de **Hume** ha sido reconocida por la mayoría de los filósofos que escriben hoy sobre el tema, sigue existiendo una suposición generalizada de que si la investigación histórica es factible, entonces uno debe adoptar una especie de naturalismo metodológico como principio historiográfico fundamental. Según esta perspectiva, los historiadores deben adoptar como principio metodológico una especie de "*naturalismo histórico*" que excluye lo sobrenatural. **Antony Flew**, aunque reconoce el fracaso del argumento de **Hume**, ha tratado de defender la presunción contra los milagros en los estudios históricos. El escribe:

> *Es solo y precisamente al suponer que las leyes que se sostienen hoy tienen lugar en el pasado y al emplear como cánones todo nuestro conocimiento. . .de lo que es probable o improbable, posible o imposible, que podamos interpretar racionalmente los detritos del pasado como evidencia y a partir de ello construir nuestra explicación de lo que realmente sucedió. Pero en este contexto, lo que es imposible es lo que es físicamente, en oposición a lo lógicamente imposible. Y la "posibilidad física" es, y seguramente tiene que definirse, en términos de inconsistencia con una verdadera ley de la naturaleza. . . . Nuestro único motivo para caracterizar una ocurrencia reportada como milagrosa es, al mismo tiempo, una razón suficiente para llamarlo físicamente imposible.*

Este punto de vista es simplemente una reformulación del principio de analogía del teólogo alemán **Ernst Troeltsch** del siglo XIX. Según **Troeltsch**, uno de los principios historiográficos más básicos es que el pasado

no difiere esencialmente del presente. Aunque los eventos del pasado obviamente no son los mismos eventos que los del presente, deben ser el mismo tipo de eventos para que la investigación histórica sea posible. **Troeltsch** se dio cuenta de que este principio era incompatible con los acontecimientos milagrosos de los Evangelios y por lo tanto sostuvo que deben ser considerados como no históricos.

En nuestros días, sin embargo, **Wolfhart Pannenberg** ha argumentado persuasivamente que el principio de analogía de **Troeltsch** no puede emplearse legítimamente para desterrar todos los sucesos no análogos de la historia. Según **Pannenberg**, analogía, cuando es apropiado definir, significa que en una situación histórica poco clara debemos interpretar los hechos en términos de experiencia conocida. **Troeltsch**, sin embargo, usa la analogía para restringir todos los eventos pasados a eventos puramente naturales. Pero, sostiene **Pannenberg**, el hecho de que un evento estalle todas las analogías al presente no puede utilizarse para disputar su historicidad. Cuando, por ejemplo, mitos, leyendas, ilusiones, y similares son despedidos como no histórico, no es inusual, ya que son, sino porque son análogos a presentar formas de conciencia que corresponde a ninguna realidad histórica. Cuando se dice que ha ocurrido un evento para el cual no existe una analogía presente, no podemos descartar automáticamente su historicidad; para hacer eso debemos tener una analogía con alguna forma conocida de conciencia a la que no corresponde ninguna realidad que sería suficiente para explicar la situación.

Pannenberg reformuló así el principio de analogía de **Troeltsch** de tal manera que no es la falta de una analogía lo que muestra que un evento no es histórico, sino la presencia de una analogía positiva con las formas de pensamiento conocidas que muestran que un supuesto milagro es antihistórico. Por lo tanto, él ha afirmado en otra parte que si las narrativas de Pascua eran esencialmente construcciones secundarias análogas a los fenómenos religiosos comparativos comunes, si se demostraba que las apariciones de Pascua correspondían completamente al modelo de alucinaciones, y si se demostraba que la tradición de la tumba vacía era una leyenda tardía, entonces la resurrección debería ser evaluada como no histórica. De esta manera, la falta de una analogía con la experiencia presente no dice nada a favor o en contra de la historicidad de un evento. El uso de **Pannenberg** del principio conserva la estructura análoga del pasado al presente o al conocido, lo que hace posible la investigación de la historia sin forzar el pasado en el molde del presente. Por lo tanto, parecería que el argumento "*en principio*" de **Hume** no sale mejor que las objeciones de **Spinoza**.

Argumentos "De Hecho"

Si, entonces, no hay una objeción "*en principio*" a la identificación de los milagros, ¿qué se puede decir de los argumentos "*de hecho*" de **Hume**? Todos sus puntos tienen fuerza, pero el hecho es que estas consideraciones generales no pueden usarse para decidir la historicidad de ningún milagro en particular. Sirven para hacernos prudentes en la investigación de cualquier milagro, pero la única forma en que se puede resolver la cuestión de la historicidad es a través de una investigación de ese tipo. El cuarto punto de **Hume** (que los milagros ocurran en todas las religiones y se anulen entre sí) trata de impedir una investigación, pero sigue siendo una pregunta empírica si la evidencia de cualquier milagro que respalde un reclamo contra-cristiano es también (o mejor) atestiguado como la evidencia de los milagros y la resurrección de Jesús. Y si este último demostrara ser genuino, entonces podemos renunciar a la investigación de cada milagro contra-cristiano, ya que la mayoría de estos son insignificantes junto a los milagros del Evangelio.

Conclusión

Por lo tanto, creo que en su mayor parte los apologistas cristianos argumentaron correctamente en contra de sus oponentes deístas; y es triste que el siglo diecinueve no haya podido discernir este hecho. La presuposición contra los milagros sobrevive en la teología solo como una resaca de una era deísta anterior y debería ahora ser abandonada de una vez por todas.

Aplicación Práctica

Al igual que el contenido del último capítulo, el material compartido en este capítulo no debe, debo confesar, admitir mucha aplicación práctica en el evangelismo. Nunca me he encontrado con un no cristiano que rechazó el evangelio debido a una abierta objeción a los milagros.

Sin embargo, esta sección es extremadamente importante porque la presuposición de la crítica bíblica moderna ha sido la imposibilidad o inidentificabilidad de los milagros, por lo que un enfoque de mente abierta a las Escrituras necesita una defensa previa de la racionalidad de la creencia en los milagros. Por ejemplo, el infame Seminario de Jesús, un grupo de críticos radicales del Nuevo Testamento comprometidos con la reforma de la visión de Jesús sobre la iglesia, ha descartado a la mayoría del testimonio del Nuevo Testamento sobre la vida de Jesús como ahistórico. Al explicar las presuposiciones con que trabajan sus Compañeros, el Seminario de Jesús es notablemente sincero sobre su presuposición de la imposibilidad de los milagros. Su Introducción a los Cinco Evangelios dice:

> *La controversia religiosa contemporánea gira en torno a si la cosmovisión reflejada en la Biblia puede ser llevada adelante en esta era científica y conservada como un artículo de fe. . . . El Cristo del credo y el dogma. . . ya no puede pedir el asentimiento de aquellos que han visto los cielos a través del telescopio de Galileo.*

Pero, ¿por qué?, podríamos preguntar, ¿es imposible en una era científica creer en un Cristo sobrenatural? Aquí las cosas realmente se ponen interesantes. Según el Seminario, el Jesús histórico por definición debe ser una figura no sobrenatural. En este punto apelan a **D. F. Strauss**, el crítico bíblico alemán del siglo XIX. El libro de la época de **Strauss** “La vida de Jesús, Críticamente Examinado” se basó directamente en una filosofía del naturalismo. Según **Strauss**, Dios no actúa directamente en el mundo; él actúa solo indirectamente por causas naturales. Con respecto a la resurrección, como hemos visto, **Strauss** afirma que Dios resucitó a Jesús de los muertos "*es irreconciliable con las ideas iluminadas de la relación de Dios con el mundo*". Ahora mire cuidadosamente lo que dice el Seminario de Jesús sobre **Strauss**:

> *Strauss distinguió lo que llamó el "mítico" (definido por él como algo legendario o sobrenatural) en los Evangelios de lo histórico. . . . La elección que Strauss planteó en su evaluación de los Evangelios fue entre el Jesús sobrenatural, el Cristo de la fe, y el Jesús histórico.*

Todo lo que es sobrenatural por definición no es histórico. No hay argumento dado; simplemente se define de esa manera. Así tenemos un divorcio radical entre el Cristo de la fe, o el Jesús sobrenatural, y el Jesús real e histórico. Ahora el Seminario de Jesús da un resonante respaldo a la distinción de **Strauss**: dicen que la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe es "*el primer pilar de la sabiduría académica*".

Pero ahora toda la búsqueda del Jesús histórico se convierte en una farsa. Si comenzamos por presuponer el naturalismo, entonces, por supuesto, lo que terminamos es un Jesús puramente natural. Este Jesús reconstruido y naturalista no se basa en la evidencia, sino en la definición. Lo que es sorprendente es que el Seminario de Jesús no intenta defender su naturalismo; es solo presupuesto.

Gerd Lüdemann, que es el principal crítico alemán de la historicidad de la resurrección de Jesús, da por hecho que un acercamiento histórico a Jesús de Nazaret debe ser un enfoque naturalista. "*La crítica histórica*", afirma, "*no cuenta con una intervención de Dios en la historia*". Por lo tanto, la resurrección no puede pertenecer al retrato del Jesús histórico. Entonces, ¿qué justificación da **Lüdemann** a esta presuposición crucial de la imposibilidad de los milagros? Todo lo que ofrece es una alusión a **Hume**: "*Hume. . . Demostró que un milagro se define de tal manera que ningún testimonio es suficiente para establecerlo*". En mi debate de 1997 con **Lüdemann** en el campus de Boston College, cuando lo desafié sobre este punto, se mostró impotente para proporcionar cualquier defensa de su presuposición aparte de su propia incredulidad.

Del mismo modo, **Bart Ehrman**, un erudito neotestamentario y ex cristiano vociferante, reitera ingenuamente el argumento de **Hume** contra la identificación de milagros, aparentemente sin siquiera saber su procedencia. Con respecto a la resurrección de Jesús, él declara, "*Debido a que los historiadores solo pueden establecer lo que probablemente sucedió, y un milagro de esta naturaleza es altamente improbable, el historiador no puede decir que probablemente haya ocurrido*". En otras palabras, al calcular la probabilidad de la resurrección de Jesús, el único factor que **Ehrman** considera es la probabilidad intrínseca de la resurrección Pr (R | B). Pasa por alto todos los otros factores en el cálculo de probabilidad. Además, simplemente asume que la probabilidad intrínseca de la resurrección de Jesús es insuperablemente baja, lo que seguramente requiere algún tipo de justificación. Pero empeora. Pues **Ehrman** ofrece otra versión de su objeción que es aún más obviamente falaz. Él afirma: "*Como los historiadores solo pueden establecer lo que probablemente sucedió en el pasado, no pueden demostrar que sucedieron milagros, ya que esto implica una contradicción, que el evento más improbable es el más probable*". En verdad, no hay contradicción aquí en absoluto porque estamos hablando de dos probabilidades diferentes: la probabilidad de la resurrección en nuestra evidencia total Pr (R | E & B) versus la probabilidad de la resurrección en nuestro conocimiento de fondo solo Pr (R | B). Es perfectamente posible que la probabilidad anterior sea alta y la probabilidad posterior sea baja. En cualquier caso, no hay contradicción aquí en absoluto.

Cuando señalé estos pasos vagos a **Ehrman** en nuestro debate de 2006 sobre la resurrección en Holy Cross, en lugar de corregir su error, desestimó mi explicación del cálculo de probabilidades como una "*prueba matemática de la existencia de Dios*". Él no parecía entender que no estaba usando el Teorema de Bayes para probar la existencia de Dios o incluso la resurrección de Jesús, sino más bien para explicarle por qué su propio argumento basado en la improbabilidad de los milagros es demostrablemente erróneo. Estaba claro que no entendía a **Hume** ni al teorema de Bayes. Irónicamente, **Ehrman** trató de defender su posición alegando que, debido a que la hipótesis "*Dios resucitó a Jesús de entre los muertos*" es una declaración acerca de Dios, "*es una conclusión teológica. . . no histórica". Como "los historiadores no tienen acceso a Dios "," no pueden establecer lo que Dios hace*". Esta afirmación, cualquiera que sea su valor, es lógicamente contradictoria con su afirmación de que la resurrección es intrínsecamente improbable. Porque si el historiador no puede decir nada acerca de Dios, tampoco puede decir que es improbable que Dios haya levantado a Jesús. El historiador debería decir que la probabilidad de la resurrección de Jesús es simplemente inescrutable. Por lo tanto, la posición de **Ehrman** literalmente se refuta a sí misma.

Hume tenía una excusa para su abyecta falla porque el cálculo de probabilidad aún no se había desarrollado en su época. Pero hoy los teólogos del Nuevo Testamento ya no tienen excusa para usar ese razonamiento falaz.

Además, me ha sorprendido ver con qué frecuencia el pensamiento deísta subyace al floreciente diálogo entre la ciencia y la religión en la escena contemporánea. Por ejemplo, en una conferencia a la que asistí hace unos años en la Universidad de Notre Dame sobre "C*iencia y religión en la era post-positivista*", **Arthur Peacocke** afirmó que la biología celular moderna ha "*socavado radicalmente*" la credibilidad del nacimiento virgen porque requeriría que Dios hiciera un cromosoma Y de *novo* en el óvulo de María; en otras palabras, ¡tendría que ser un milagro! De manera similar, las severas protestas que a menudo se escuchan de teólogos y físicos contra inferir una causa sobrenatural para el origen y el orden del universo a menudo ocultan un sesgo presuposicional contra los milagros, ya que tales actos de Dios son esencialmente milagros en una escala cósmica. La presuposición contra los milagros tiende a dominar el diálogo de la ciencia y la religión hoy, y sin embargo, ni los científicos ni los teólogos involucrados a quienes he leído o hablado sobre este tema, no siendo ellos mismos entrenados en filosofía, son capaces de reunir cualquier defensa robusta de esta presuposición.

Además, creo que las personas con quienes hablamos de Cristo a veces tienen problemas encubiertos con los milagros. No formulan sus dudas en una discusión; simplemente les resulta difícil creer que realmente ocurrieron los milagros de los Evangelios. En la medida en que percibamos que este es el caso, debemos sacar a la luz esta presuposición y explicar por qué no hay buenos fundamentos para ello. Demuestre a los incrédulos que no tienen razones para rechazar la posibilidad de milagros y desafiarlos con la idea de que el universo puede ser un lugar mucho más maravilloso de lo que imaginan. En mi propio caso, el nacimiento virginal fue un obstáculo para mi venida a la fe; simplemente no podía creer tal cosa. Pero cuando reflexioné sobre el hecho de que Dios había creado todo el universo, se me ocurrió que no sería muy difícil para él crear el material genético necesario para un nacimiento virginal. Una vez que los no cristianos entienden quién es Dios, entonces el problema de los milagros debe dejar de ser un problema para él.

FE RAZONABLE POR WILLIAM LANE CRAIG

Traducción al Español del Libro *Reasonable Faith* by William Lane Craig

Traducido por Hno. Héctor Valdivia González

Nota. Las notas de pie de página y bibliografías han sido omitidas. Para consultas revisar la edición original.

PARTE 5

DE CHRISTO

CONTENIDO

7. EL AUTO-ENTENDIMIENTO DE JESÚS

La religión cristiana se sostiene o cae con la persona de Jesucristo. El judaísmo podría sobrevivir sin Moisés, el budismo sin Buda, el Islam sin Mahoma; pero el cristianismo no podría sobrevivir sin Cristo. Esto se debe a que a diferencia de la mayoría de las otras religiones del mundo, el cristianismo es la creencia en una persona, un verdadero individuo histórico, pero al mismo tiempo un individuo especial, a quien la iglesia considera no solo humano sino también divino. En el centro de cualquier apologético cristiano, por lo tanto, debe estar la persona de Cristo; y muy importante para la doctrina de la persona de Cristo son los reclamos personales del Jesús histórico. ¿Dijo ser divino? ¿O se consideraba a sí mismo como un profeta? ¿O fue él la ejemplificación de la más alta calidad humana, como el amor o la fe? ¿Quién dijo ser Jesús de Nazaret?

Trasfondo Histórico

Antes de explorar este problema, echemos un breve vistazo al trasfondo histórico reciente de la investigación de Jesús.

Movimiento Vida de Jesús

Durante los últimos siglos XVIII y XIX, la teología europea post-Ilustración se esforzó por encontrar al Jesús histórico detrás de la figura retratada en los Evangelios. El principal esfuerzo de esta búsqueda fue escribir la vida de Jesús como se suponía realmente, sin las adiciones sobrenaturales que se encuentran en los Evangelios. Una tras otra aparecieron estas vidas de Jesús, cada autor pensando en haber descubierto al hombre real detrás de la máscara.

Las primeras vidas de Jesús tendían a presentarlo como un hombre espiritual que se vio obligado a hacer afirmaciones sobre sí mismo que sabía que eran falsas para que la gente escuchara su mensaje. Por ejemplo, Karl Bahrdt en su *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu* (1784-1792) sostuvo que Jesús pertenecía a una orden secreta de esenios, dedicada a destetar a Israel de sus expectativas mesiánicas mundanas a favor de las verdades espirituales y religiosas. Para obtener una audiencia de los judíos, Jesús afirmó ser el Mesías, planeando espiritualizar el concepto de Mesías al engañar a su muerte y resurrección. Para lograr esto, Jesús provocó su arresto y juicio por su entrada triunfal a Jerusalén. Otros miembros de la orden, que secretamente se sentaron en el Sanedrín, aseguraron su condena. Lucas el médico preparó el cuerpo de Jesús por medio de drogas para resistir los rigores de la crucifixión por un tiempo indefinido. Llorando ruidosamente y bajando la cabeza, Jesús fingió su muerte en la cruz, y un soborno al centurión garantizaba que sus piernas no se romperían. José de Arimatea, otro miembro de la orden, llevó a Jesús a una cueva, donde resucitó a Jesús con sus ministraciones. Al tercer día, apartaron la piedra sobre la boca de la cueva, y Jesús salió, espantando a los guardias y apareciéndose a María y, posteriormente, a sus otros discípulos. A partir de entonces, vivió en reclusión entre los miembros de la orden.

Similar a la teoría de Bahrdt fue la vida de Jesús de Karl Venturini en su *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth* (1800-1802). Como miembro de una sociedad secreta, Jesús trató de persuadir a la nación judía para que sustituyera la idea de un Mesías espiritual por su concepción de un Mesías mundano. Pero su intento fracasó: fue arrestado, condenado y crucificado. Sin embargo, fue bajado de la cruz y puesto en la tumba con vida, donde revivió. Un miembro de la sociedad secreta, vestido de blanco,

espantó a los guardias en la tumba, y otros miembros sacaron a Jesús de la tumba. Durante los cuarenta días posteriores, se apareció a varios discípulos, siempre para regresar al lugar secreto de la sociedad. Finalmente, con su energía gastada, se retiró permanentemente.

Gran parte del **Movimiento de La vida de Jesús** se gastó en tratar de proporcionar explicaciones naturales para los milagros y la resurrección de Jesús. La marca de agua máxima de la escuela de explicación natural vino en *Das Leben Jesu* (1828) de H. E. G. Paulus, en la que Paulus ideó todo tipo de explicaciones ingeniosas para explicar la sustancia de los milagros del Evangelio al mismo tiempo que aceptaba la forma de los relatos de los hechos.

Pero con su *Das Leben Jesu*, *kritisch bearbeitet* (1835), D. F. Strauss sonó la sentencia de muerte para esta escuela. Según Strauss, los eventos milagrosos en los Evangelios nunca ocurrieron; más bien son mitos, leyendas y adiciones editoriales. Jesús fue un maestro puramente humano que causó tal impresión en sus discípulos que después de su muerte le aplicaron los mitos sobre el Mesías que habían evolucionado en el judaísmo. Así, del Jesús de la historia evolucionó el Cristo de los Evangelios: el Mesías, el Señor, el Hijo de Dios encarnado. Aunque tal Jesús mitológico nunca existió realmente, sin embargo, el mito encarna una verdad profunda, a saber, la verdad hegeliana de la unidad de lo infinito y lo finito, de Dios y el hombre -no, de hecho, de Dios y del hombre individual Jesús, sino de Dios y la humanidad como un todo. Strauss era un panteísta confeso, y era esta verdad la que encarnaba el mito del Dios-hombre.

La reacción en Alemania contra Strauss fue virulenta, pero el **Movimiento Vida de Jesús** no regresó a una visión sobrenatural de Jesús. La cuestión de los milagros estaba muerta, y el principal problema que quedaba era la interpretación del hombre detrás del mito. Con el surgimiento de la teología liberal en la segunda mitad del siglo diecinueve, Jesús se convirtió en un gran maestro moral. El reino de Dios fue interpretado por Albrecht Ritschl y Wilhelm Herrmann como una comunidad ética de amor entre la humanidad. Aunque Jesús empleó un lenguaje apocalíptico, su verdadero significado, según Ritschl, era ético. Vivió en completa devoción a su vocación de fundar este reino y, por lo tanto, sirve como modelo de vida ética para todas las personas. Según Herrmann, Jesús se identificó completamente con el ideal moral del reino de Dios y, por lo tanto, es el único representante de Dios entre los hombres.

Hasta este momento, todos los investigadores compartían la visión optimista de que un Jesús puramente humano era descubridor detrás de las tradiciones evangélicas, que de hecho una vida de Jesús era posible. Para entonces, la crítica del Nuevo Testamento había desarrollado la hipótesis de dos fuentes, es decir, que el problema sinóptico debía resolverse postulando el uso de Mateo y Lucas de Marcos y otra fuente de dichos de Jesús, designada arbitrariamente Q. Se creía que en estas dos fuentes más primitivas estubo el verdadero e histórico Jesús.

Este optimismo recibió un aplastante golpe en manos de William Wrede en su teoría del "*secreto mesiánico*". Wrede se vio obligado a preguntar: *¿por qué Jesús, según Marcos, siempre busca ocultar su identidad como el Mesías, ordenando a la gente decirle a nadie quién es realmente*? La respuesta ingeniosa de Wrede fue que, como Jesús nunca hizo tales afirmaciones divinas acerca de sí mismo, Marcos tuvo que encontrar alguna razón por la cual las personas desconocían las afirmaciones mesiánicas de Jesús, que la iglesia cristiana había escrito en las tradiciones evangélicas y afirmaba haber sido hechas por Jesús. Para evitar este

problema, Marcos inventó el motivo del "*secreto mesiánico*", es decir, la idea de que Jesús había tratado de ocultar su identidad, y Marcos escribió su Evangelio desde la perspectiva de este motivo. La consecuencia de la teoría de Wrede fue que ahora quedó claro que incluso las fuentes más primitivas acerca de Jesús tenían color teológico y que, por lo tanto, era imposible una biografía del Jesús histórico.

Albert Schweitzer y el fin de la vieja búsqueda

Por lo tanto, de acuerdo con Albert Schweitzer, el historiador de este intrigante movimiento, el viejo **Movimiento Vida de Jesús** se detuvo en un escepticismo casi total. El Jesús liberal que salió proclamando el reino ético de Dios y la hermandad del hombre nunca existió, sino que es una proyección de la teología moderna. No sabemos quién era realmente Jesús, dice Schweitzer; él viene a nosotros como un hombre desconocido. Lo que sí sabemos de él es que realmente creía que el fin del mundo estaba cerca y que murió en su infructuoso intento de iniciar el reino escatológico de Dios. Schweitzer insinúa que Jesús pudo haber estado psicológicamente trastornado; de ahí su expectativa escatológica y su curso de acción suicida. Schweitzer no solo pronunció los ritos finales sobre el Jesús liberal, sino que fue instrumental en el redescubrimiento del elemento escatológico en la predicación de Jesús.

El resultado neto de la vieja búsqueda del Jesús histórico fue el descubrimiento de la teología incluso en las fuentes más antiguas de los Evangelios. Esto fue llevado a implicar que no se pudo escribir una biografía del hombre Jesús. La teología de la iglesia primitiva había coloreado tanto los documentos que ya no era posible extraer al Jesús de la historia del Cristo de la fe.

Teología Dialéctica y Existencial

Esta convicción caracterizó a la teología durante la primera mitad del siglo XX. Para la teología dialéctica y existencial, el Jesús de la historia retrocedió a la oscuridad detrás del Cristo de la fe. Karl Barth casi no tuvo conocimiento de la crítica del Nuevo Testamento con respecto a Jesús. Es el Cristo proclamado por la iglesia que nos encuentra hoy. Los eventos de los Evangelios son *geschichtlich*, pero no *historisch*, una distinción que podría considerarse histórica, pero no histórica. Es decir, esos eventos son de gran importancia para la historia y la humanidad, pero no son accesibles a la investigación histórica ordinaria como otros eventos. Aunque el último Barth quiso poner más énfasis en la historicidad de los eventos de los Evangelios, nunca logró colocarlos en el mundo ordinario del espacio y el tiempo. Lo que realmente le importaba no era el Jesús histórico, sino el Cristo de la fe.

De manera similar, Bultmann sostuvo que todo lo que se podía saber sobre el Jesús histórico se podía escribir en una tarjeta de índice de 4 x 6, pero que esta falta de información era intrascendente. Al igual que Strauss, sostuvo que las narraciones del Evangelio tenían un color mitológico. Y él también buscó desmitologizar para encontrar la verdad central expresada en el mito. Se volvió, no a Hegel, sino a Heidegger por la interpretación correcta del mito de Cristo en términos de existencia auténtica frente a la muerte. Fue esta idea de Cristo la que fue significativa para la existencia humana; en cuanto al Jesús histórico, el mero "*dass seines Gekommenseins*" -el de su venida -es decir, el mero hecho de su existencia, es suficiente.

La nueva búsqueda del Jesús histórico

Sin embargo, algunos de los discípulos de Bultmann, como Ernst Käsemann, no podían estar de acuerdo con su maestro en que el solo hecho de la existencia de Jesús era suficiente para justificar nuestra aceptación

del significado de la idea de Cristo como elemento constitutivo de nuestras vidas de hoy. A menos que haya alguna conexión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, entonces el último se reduce al mito puro, y la pregunta sigue siendo por qué se debe pensar que este mito encarna una verdad que suministra la clave de mi existencia. Así, la crítica del Nuevo Testamento anunciaba una "*nueva búsqueda del Jesús histórico*", pero esta vez considerablemente más cautelosa y modesta que la vieja búsqueda.

Aquellos que persiguen la nueva búsqueda son dolorosamente conscientes de la presencia de la teología en las narraciones evangélicas y son reacios a atribuir al Jesús histórico cualquier elemento que pueda encontrarse en la teología de la iglesia primitiva. De hecho, James Robinson realmente diferencia entre el Jesús histórico y el Jesús de la historia. Este último es el Jesús que realmente vivió; el primero es el Jesús que puede probarse como resultado de una investigación histórica. Robinson dice que la nueva búsqueda concierne solo al Jesús histórico, no al Jesús de la historia. En consecuencia, Robinson cree que debido a la presencia de la teología en los Evangelios, la carga de la prueba recae sobre el erudito que atribuiría algún hecho al Jesús histórico, no al erudito que negaría ese hecho. En otras palabras, debemos presuponer que, a menos que se pueda probar que alguna característica putativa del Jesús histórico es auténtica, debemos considerarla como no auténtica, como un producto de la teología cristiana.

La distinción de Robinson entre el Jesús histórico y el Jesús de la historia ha sido hecha en muchas palabras por varios eruditos prominentes de Jesús. Por ejemplo, John Meier, cuyo voluminoso y continuo estudio de la vida de Jesús, un judío marginal, lo ha convertido quizás en el más eminente investigador de Jesús, diferencia entre el **Jesús histórico** y la persona que **realmente vivió**. Según Meier, el Jesús histórico o el Jesús de la historia (Meier utiliza los términos como sinónimos) "*es una abstracción y una construcción modernas. Por el Jesús de la historia me refiero al Jesús a quien podemos "recuperar" y examinar usando las herramientas científicas de la investigación histórica moderna*". Meier señala que "*esta definición no es una invención arbitraria mía; es la comúnmente aceptada en la investigación actual de Jesús de la historia*". Meier contrasta el Jesús histórico con lo que él llama "*el Jesús real*". Las primeras líneas del primer capítulo de Meier de su primer volumen distinguen claramente a las dos: "*El Jesús histórico no es el verdadero Jesús. El verdadero Jesús no es el Jesús histórico*". Ahora podríamos pensar que por "*el Jesús verdadero*" Meier significa la persona humana que realmente vivió y forjó. Pero eso sería un error. Para Meier, el Jesús real es también una abstracción y construcción moderna, pero más completa. Meier caracteriza al Jesús real como "*un registro razonablemente completo de palabras y obras públicas*" de Jesús. Más tarde se refiere al Jesús real como "*un retrato biográfico razonablemente completo*". Así que ni el Jesús histórico ni el Jesús real son para Meier la persona que realmente vivió. Además de estas dos abstracciones, hay una tercera abstracción al acecho que Meier llama la "*realidad total*" de Jesús, que es "*todo lo que él... alguna vez pensó, sintió, experimentó, hizo y dijo"*. Esta no es una persona viva, de carne y hueso, sino una descripción; uno no puede evitar preguntarse qué le ha sucedido a la persona real, Jesús de Nazaret.

La afirmación adicional de Robinson de que existe una **carga de la prueba** diferencial sobre los investigadores de Jesús, de modo que solo aquellos que consideran que algún elemento de los Evangelios es auténtico deben proporcionar evidencia en apoyo de su afirmación, parece ser la base de gran parte de la crítica del Nuevo Testamento. Aunque ha sido duramente criticada. Por ejemplo, la única manera en que los académicos involucrados en el muy publicitado Seminario de Jesús del Instituto Westar pueden hacer que el juicio de que gran parte de la tradición de Jesús en los Evangelios es dudosa o inauténtica

parecería ser al presuponer un enfoque muy parecido al de Robinson. De lo contrario, el mayor porcentaje de la tradición tendría que clasificarse en el poco excitante pero la etiqueta directa "*no se puede probar auténtica o no auténtica*" (una categoría que el Seminario no acepta). Para casi todos los "criterios" típicos de autenticidad "empleados en tales estudios para detectar dichos históricos y eventos en la vida de Jesús, tales como la **diferenciación a la enseñanza cristiana**, **atestación múltiple**, **semitismos lingüísticos**, **rastros del medio palestino**, **retención de material embarazoso**, **coherencia con otro material auténtico**, etc. solo se puede usar correctamente de manera positiva, para demostrar autenticidad. En otras palabras, los criterios indican condiciones de historicidad suficiente, no necesaria. Tratar los criterios de autenticidad como condiciones de historicidad necesarias más que suficientes conduciría a la reconstrucción de un Jesús histórico que no se vio afectado por el medio judío en el que fue criado y que no tuvo ningún impacto en la iglesia primitiva que lo siguió, que está loco por lo tanto, los criterios no están diseñados para ser empleados de manera negativa. El incumplimiento de los criterios no implica la falta de autenticidad de un dicho o evento, a menos que uno presupone tácitamente el principio de Robinson de que las tradiciones de Jesús deben ser asumidas como no auténticas a menos que se pruebe que son auténticas.

Más específicamente, uno de los miembros más famosos del Seminario, John Dominic Crossan, parece presuponer la metodología de Robinson en su muy discutida obra El Jesús histórico: la vida de un campesino judío mediterráneo (1991). Después de clasificar las tradiciones de Jesús en varios estratos desde temprano hasta tarde y determinar el número de veces que se atestigua un dicho de Jesús, Crossan elige "*poner entre corchetes las singularidades*", es decir, ignorar cualquier dicho solo atestiguado por sí solo, incluso si se encuentra en el primer estrato, la primera razón que da para este procedimiento es que el dicho pudo haber sido creado por la fuente misma. Pero por la misma razón, podría ser muy auténtico. La certificación múltiple de un dicho cuenta positivamente a favor de su autenticidad, pero la falta de atestiguación múltiple no puede tomarse como un ataque contra la autenticidad, a menos que se asuma que dichos se suponen no auténticos hasta que se demuestre su autenticidad. Sin esta suposición no puede haber motivos para pensar que el Jesús histórico que Crossan reconstruye sobre la base atenuada de material atestiguado solo, al tiempo que pone entre corchetes o ignora todas las demás tradiciones sobre él que no están probadas de manera múltiple, no será más que una sombra pálida o distorsión desequilibrada de la persona que realmente vivió.

O, de nuevo, Bart Ehrman, un erudito neotestamentario de gran éxito de ventas, al tiempo que explica factores como la certificación múltiple y la falta de similitud positivamente como crítica de la autenticidad, los invierte repetidamente para tratar de demostrar falta de autenticidad. Por ejemplo, presenta el veredicto negativo: *"Algunas de las tradiciones más conocidas del nacimiento de Jesús no pueden ser aceptadas como históricamente confiables cuando se las evalúa según nuestros criterios*", cuando a lo sumo debería haber dicho que estas tradiciones no pueden ser probadas positivamente históricas cuando se mide según estos criterios. De hecho, el nacimiento virginal y el nacimiento de Jesús en Belén se multiplican y atestiguan independientemente, pero Ehrman duda de su historicidad porque no están más ampliamente atestiguados. De manera similar, rechaza la historicidad de eventos como el Nacimiento de la Virgen, el hecho de que Jesús es el Hijo del Hombre, su entrada triunfal en Jerusalén, sus predicciones de pasión y el llamado de la multitud a la crucifixión de Jesús, todos los cuales se multiplican e independientemente atestiguado-con el argumento de que no son diferentes a las creencias cristianas tempranas. Así que discutir es pervertir los criterios; porque si bien la certificación y diferenciación múltiples son evidencia positiva de

autenticidad, la certificación única y la similitud con las creencias cristianas no son evidencia de falta de autenticidad, a menos que, una vez más, uno asuma que los Evangelios no son auténticos hasta que se demuestre que son auténticos en algún punto.

Durante la generación anterior, la suposición enunciada por Robinson de que las tradiciones de Jesús deben atribuirse a la actividad teológica de la iglesia primitiva, a menos que se demuestre positivamente que se originaron en la vida y ministerio de Jesús tomó el estatus de una especie de dogma metodológico de beca crítica. Pero cada vez más este dogma ha sido cuestionado. La mayoría de los académicos de hoy serían reacios a adoptar un enfoque metodológico de los Evangelios, incluso dado su colorido teológico. Tal enfoque asume que la historia y la teología son categorías mutuamente excluyentes, de modo que donde sea que la teología esté presente en los Evangelios, eso automáticamente cuenta en contra de su exactitud histórica. Pero, ¿qué justificación hay para esta suposición? Algunas características del retrato evangélico de Jesús, como la división de sus vestiduras en la crucifixión o la perforación del costado de Jesús, podrían ser tanto históricas como consideradas por el evangelista como preñadas de significado teológico. Puesto que no se puede asumir a priori que la historia y la teología son mutuamente excluyentes, la única manera de justificar esa conclusión con respecto a los Evangelios sería llevar a cabo un examen histórico de los Evangelios. Pero dado que tal investigación pretende descubrir si la presencia de la teología en los Evangelios impide su credibilidad histórica, este examen no puede basarse en la suposición de que estas categorías son mutuamente excluyentes en los Evangelios.

Por supuesto, Robinson diría que tal examen se llevó a cabo en la primera búsqueda y arrojó un veredicto negativo sobre la compatibilidad de la historia y la teología en los Evangelios. Pero tal examen estuvo lejos de ser concluyente. El historiador romano AN Sherwin-White ha comparado los Evangelios bastante favorablemente con la historia romana con respecto a la confirmación externa de los acontecimientos narrados. En el libro de Hechos, afirma, la historicidad de la narración es indiscutible. Sin embargo, Hechos es igual de importante propaganda como los Evangelios. Además, en los Evangelios dondequiera que Jesús entra en la órbita de Jerusalén, la confirmación externa inevitablemente comienza. Por lo tanto, en el juicio de Sherwin-White, debe presumirse la fiabilidad histórica de los relatos del ministerio de Galileo, que por naturaleza es menos susceptible a la confirmación externa. Por lo tanto, de acuerdo con el análisis de Sherwin-White, no solo las categorías de historia y teología no son mutuamente excluyentes, sino que los Evangelios disfrutan de tal confirmación externa que su confiabilidad debe presumirse incluso en casos donde falta una confirmación específica. Se puede concluir con seguridad que la suposición de que el estado de los Evangelios como documentos teológicos milita en contra de que también sean narrativas históricamente confiables no se ha corroborado y que, por lo tanto, el principio metodológico de "inauténtico hasta que se demuestre su autenticidad" carece de fundamento. La búsqueda de tal metodología amenaza con construir un Jesús teórico e histórico que, de hecho, es muy diferente del hombre que realmente vivió, en cuyo caso toda la empresa se vuelve inútil.

Una tercera búsqueda

En los últimos años, algunos estudiosos bíblicos han hablado de una tercera búsqueda del Jesús histórico, una búsqueda que un observador ha caracterizado acertadamente como "*el reclamo judío de Jesús*". Se hace referencia a un movimiento de creciente impulso entre eruditos judíos que estudian el Nuevo Testamento que evalúa a Jesús con aprecio y busca reincorporarlo lo más posible al redil del judaísmo.

Encabezado por el trabajo de hombres como CG Montefiore (Los evangelios sinópticos, 1909), Israel Abrahams (Estudios en fariseísmo y los Evangelios, 1917, 1929), y Joseph Klausner (Jesús de Nazaret: Su vida, tiempos y enseñanza, 1922) , el movimiento se ha incrementado en los últimos años e incluye entre los eruditos contemporáneos Samuel Sandmel (We Jews and Jesus, 1965), Schalom Ben-Chorin (Bruder Jesus: Der Nazarener en Jüdischer Sicht, 1967,) David Flusser (Jesús, 1969), Pinchas Lapide (Der Rabbi von Nazareth, 1974) y, quizás lo más significativo, el erudito de Qumran Geza Vermes (Jesús el judío, 1973; La religión de Jesús el judío, 1993). Varios eruditos no judíos también se han dedicado a demostrar la interpretación correcta de Jesús en el contexto del pensamiento y la cultura judíos, principalmente E. P. Sanders (Jesús y el judaísmo, 1985). Confluente con este movimiento es la escuela de pensamiento escandinava encabezada por Birger Gerhardsson (Memoria y Manuscrito, 1961), que ve los modelos rabínicos de enseñanza y transmisión de la tradición como la clave para entender las enseñanzas de Jesús, y su extensión por el erudito alemán del Nuevo Testamento Rainer Riesner (Jesús als Lehrer, 1981), quien muestra que la memorización y la recitación eran técnicas comúnmente empleadas en el hogar, la sinagoga y la escuela primaria, y encuentra muchas ayudas mnemotécnicas típicas en la enseñanza de Jesús, lo que facilitaría su preservación precisa.

Los eruditos judíos en su mayoría han concentrado su atención en las enseñanzas éticas de Jesús, con el objetivo de enfatizar su continuidad, en lugar de la ruptura, con el judaísmo. Los criterios de autenticidad de los Nuevos buscadores generalmente se evitan, el registro de los Evangelios de la enseñanza de Jesús se trata con mucha más confianza, especialmente a la luz de su consonancia con la enseñanza ética judía. Pero incluso la asimilación de esta única faceta del Jesús histórico, es decir, Jesús como maestro ético, al judaísmo del primer siglo no ha estado exento de dificultades para los eruditos judíos. El sentido de autoridad personal de Jesús para corregir la Torá y contradecir la tradición judía es muy difícil para los judíos fieles. Como Ben-Chorin admite, *"El sentido de la autoridad única y absoluta que es evidente a partir de esta forma de actuar sigue siendo profundamente problemático para la visión judía de Jesús*". Cuando los eruditos judíos consideran las afirmaciones personales o la autocomprensión de Jesús, la mayoría concluye que Jesús sí creía ser el Mesías, aunque, por supuesto, consideran que fue trágicamente engañado en esta opinión.

Otra característica interesante de la comprensión de la erudición contemporánea de Jesús a la cual la tercera búsqueda ha contribuido significativamente es lo que un crítico ha llamado "*el eclipse de la mitología*". Desde Strauss hasta Bultmann, la categoría del mito fue tomada como clave para el retrato del Evangelio de Jesús, y cualquier reconstrucción histórica tendría que proceder por medio de "*desmitologizar*" este retrato. Hoy, sin embargo, casi ningún erudito piensa en el mito como una importante categoría interpretativa para los Evangelios. El reclamo judío de Jesús ha ayudado a hacer innecesaria cualquier comprensión del retrato de los Evangelios como modelado significativamente por la mitología. Aunque los eruditos contemporáneos pueden no estar más preparados para creer en el carácter sobrenatural de los milagros y exorcismos de Jesús que los eruditos de generaciones anteriores, ya no están dispuestos a atribuir tales historias a la influencia de los mitos helenísticos del hombre divino (theios anēr); más bien, los milagros y exorcismos de Jesús deben interpretarse en el contexto de las creencias y prácticas judías del primer siglo. Vermes, por ejemplo, ha llamado la atención sobre los ministerios de los milagrosos y / o exorcistas carismáticos Honi el Círculo-Cajón (siglo I aC) y Hanina ben Dosa (siglo i d después de Cristo), e interpreta a Jesús de Nazaret como un *jasíd* judío o hombre santo. En contraste con la evaluación de

Schweitzer del lugar del milagro con respecto a la vieja búsqueda, hoy el consenso de la erudición sostiene que el milagro y los exorcismos (que entrecruzan la cuestión de su carácter sobrenatural) pertenecen ciertamente a cualquier reconstrucción históricamente aceptable del ministerio de Jesús.

Evaluación

Al entrar en el siglo veintiuno después de su muerte, Jesús de Nazaret, ahora como siempre, continúa ejerciendo su poder de fascinación sobre las mentes de hombres y mujeres. Desde películas sensacionales y especulaciones de nivel popular hasta debates académicos en sociedades académicas, periódicos y monografías, Jesús es motivo de controversia. ¿A quién se llevó el galileo del siglo primero? ¿Un revolucionario político o social? ¿Un practicante de artes mágicas? ¿Una especie de tábano social, el equivalente judío de un filósofo cínico griego? ¿Un rabino o profeta judío? ¿El Mesías? ¿El hijo de Dios? ¿Quién pensó Jesús que era él?

I. El Jesús Histórico

Al hacer esa pregunta, doy por hecho que queremos saber lo que Jesús pensó de sí mismo. El objetivo principal de la búsqueda del Jesús histórico es Jesús mismo, no una abstracción fabricada por el historiador. Considerar las abstracciones de Meier como el objeto de la investigación histórica es, en el mejor de los casos, engañoso e implica algunas conclusiones extrañas. Ni la "*realidad total de Jesús*" de Meier, ni el "*Jesús real*", ni el "*Jesús histórico*" es un ser humano de carne y hueso que realmente vivió. Las entidades a las que se refiere Meier son, de hecho, colecciones de proposiciones o declaraciones. La *realidad total de Jesús* parece ser la colección de todas las proposiciones verdaderas acerca de Jesús. El verdadero Jesús parece ser la colección de todas las proposiciones verdaderas sobre la vida pública de Jesús. El Jesús histórico parece ser la colección de todas las proposiciones acerca de Jesús que pueden ser probadas por la investigación histórica. Lo que es evidente es que estas colecciones de proposiciones no son ninguna de ellas y, como tales, no son el objeto del estudio del historiador. Más bien, los historiadores estudian las personas y los eventos a los que se refieren esas proposiciones. Si "Jesús" se refiere, no al hombre Jesús, sino a la abstracción llamada "el Jesús histórico", entonces prácticamente todas las oraciones sobre Jesús en los volúmenes masivos de Meier resultan ser falsas. Para el Jesús histórico, contrariamente a las afirmaciones de Meier, no nació en Nazaret, no habló griego, y no murió por crucifixión. Como una colección de proposiciones, el Jesús histórico no es un ser humano y, por lo tanto, nunca nació, nunca habló un idioma y no pudo morir. Solo una persona puede hacer tales cosas, y según el relato de Meier, el Jesús histórico no es una persona. Como tal, el Jesús histórico no es el objeto de la investigación del historiador. Lo que Meier y el resto de nosotros realmente queremos saber es si la persona que Jesús de Nazaret nació en Nazaret, si habló en griego, si fue crucificada, etc.

Meier afirma que el hecho de que no se haya podido distinguir entre el Jesús real y el Jesús histórico ha conducido a una "confusión interminable" en la búsqueda del Jesús histórico. De hecho, es la distinción tal como la dibujó Meier la que está terriblemente confundida. Como buen historiador, Meier está realmente detrás del Jesús que realmente vivió, y asignar el nombre propio de Jesús a colecciones de proposiciones solo puede llevar a la confusión.

Ahora, obviamente, hay algún tipo de distinción que debe establecerse entre lo que Jesús era realmente y lo que la investigación histórica puede establecer acerca de Jesús; pero no es una distinción entre dos Jesuses. Tratamos de descubrir cómo era realmente Jesús por medio de lo que la investigación histórica

puede establecer acerca de Jesús. Debido a que la investigación histórica es incierta, nuestras conclusiones serán provisionales. Pero serán conclusiones sobre Jesús, es decir, sobre la persona real que es el referente de nuestras declaraciones descriptivas. Tanto en el lenguaje ordinario como en la historia de la investigación, frases como "el Jesús histórico" y "el Jesús real" típicamente se refieren al individuo que realmente vivió, y usarlas como nombres de clases de proposiciones es engañoso. Podemos dibujar las distinciones necesarias de una manera más filosófica y menos confusa. Al hacerlo, evitaremos la ilusión de que al investigar a Jesús históricamente no estamos estudiando al Jesús real que realmente vivió y forjó.

Como hemos visto, los estudiosos involucrados en la búsqueda del Jesús histórico han enunciado una serie de **criterios** para detectar características históricamente auténticas de Jesús. Es absolutamente crucial para el estudio del Jesús histórico que estos criterios se establezcan y apliquen correctamente. Como ya se mencionó, es algo engañoso llamar a estos "criterios", ya que apuntan a establecer condiciones de historicidad suficiente, no necesaria. Esto es fácil de ver: supongamos que un dicho es atestiguado y diferente, pero no embarazoso. Si la vergüenza fuera una condición necesaria de autenticidad, entonces el dicho tendría que considerarse no auténtico, lo que es incorrecto, ya que su certificación y diferencia múltiple son suficientes para la autenticidad. Por supuesto, los criterios son descartables, lo que significa que no son guías infalibles para la autenticidad. Podrían llamarse mejor "Indicaciones de autenticidad". Si la expresión no hubiera sido apropiada, las "Señales de credibilidad" medievales habrían sido el cognomen perfecto para los criterios.

De hecho, lo que los criterios realmente equivalen a afirmaciones sobre el efecto de ciertos tipos de evidencia sobre la probabilidad de varios dichos o eventos. Para algún dicho o evento S, evidencia de un cierto tipo E, y nuestra información de fondo B, los criterios establecerían que, en igualdad de condiciones, Pr (S I E & B)> Pr (S I B). En otras palabras, si todo lo demás es igual, la probabilidad de algún evento o dicho es mayor dado, por ejemplo, su atestación múltiple de lo que hubiera sido sin ella.

¿Cuáles son algunos de los factores que podrían cumplir la función de E al aumentar la probabilidad de algún dicho o evento S? Las siguientes son algunas de las (1) congruencias históricas más importantes: S encaja con hechos históricos conocidos sobre el contexto en el cual se dice que S ocurrió; (2) Certificación temprana e independiente: S aparece en múltiples fuentes que están cerca del momento en que supuestamente ha ocurrido S y que no dependen ni entre sí ni sobre una fuente común; (3) Vergüenza: S es incómodo o contraproducente para las personas que sirven como fuente de información para S; (4) Disimilaridad: S es diferente a las formas de pensamiento judías anteriores y / o a diferencia de las formas de pensamiento cristianas posteriores; (5) Semitismos: huellas en la narrativa de las formas lingüísticas arameas o hebreas; (6) Coherencia: S es consistente con hechos ya establecidos sobre Jesús.

Tenga en cuenta que estos "criterios" no presuponen la fiabilidad general de los Evangelios. Más bien se enfocan en un dicho o evento particular y dan evidencia para pensar que un elemento específico de la vida de Jesús es histórico, independientemente de la confiabilidad general del documento en el que se informa el dicho o evento particular. Estos mismos "criterios" son aplicables a los informes de Jesús encontrados en los Evangelios apócrifos, o en los escritos rabínicos, o incluso en el Corán. Por supuesto, si se puede demostrar que los Evangelios son documentos generalmente confiables, ¡tanto mejor! Pero los "criterios" no dependen de tal presuposición. Sirven para ayudar a detectar núcleos históricos, incluso en medio de la paja histórica. Por lo tanto, no debemos preocuparnos por defender la fiabilidad general de los Evangelios o cada afirmación atribuida a Jesús en los Evangelios; si incluso algunas de sus afirmaciones

personales radicales son auténticas, eso será suficiente para darnos una idea de la autocomprensión de Jesús.

II. Negaciones de las afirmaciones divinas de Cristo

En 1985, un prominente erudito del Nuevo Testamento llamado Robert Funk fundó un grupo de expertos en el sur de California al que llamó **Seminario de Jesús**. El propósito ostensible del Seminario era descubrir a la persona histórica Jesús de Nazaret utilizando los mejores métodos de crítica científica y bíblica. En opinión de Funk, el Jesús histórico ha sido cubierto por la leyenda cristiana, el mito y la metafísica y, por lo tanto, apenas se parecía a la figura de Cristo presentada en los Evangelios y adorada por la iglesia hoy. El objetivo del Seminario es quitar estas capas y recuperar al Jesús auténtico que realmente vivió y enseñó.

Al hacerlo, Funk espera encender una revolución que pondrá fin a lo que él considera una era de ignorancia. Arremete contra el establecimiento religioso por "no permitir que la inteligencia de la alta erudición pase por los pastores y sacerdotes a un laicado hambriento". Él ve el Seminario de Jesús como un medio para desengañar a los laicos de la figura mitológica a la que se les enseñó a adorar y traerles cara a cara con el verdadero Jesús de la historia.

El grado en que los Evangelios supuestamente han distorsionado al Jesús histórico es evidente en la edición de los Evangelios publicada por el **Seminario de Jesús**. Llamados Los Cinco Evangelios porque incluye el llamado Evangelio de Tomás junto con Mateo, Marcos, Lucas y Juan, su versión imprime en rojo solo aquellas palabras de Jesús que los miembros del Seminario determinan ser auténticas, en realidad dichas por Jesús. Como resultado, menos del 20% de los dichos atribuidos a Jesús están impresos en rojo.

El Jesús real e histórico resultó ser una especie de crítico social itinerante, el equivalente judío de un filósofo griego cínico. Él nunca afirmó ser el Hijo de Dios o para perdonar pecados o para inaugurar un nuevo pacto entre Dios y el hombre. Su crucifixión fue un accidente de la historia; su cadáver probablemente fue arrojado a una tumba de tierra poco profunda donde se pudrió o fue devorado por perros salvajes.

Estas conclusiones causan estragos en la apología popular de la fe cristiana basada en los reclamos de Cristo. Según la apologética popular, Jesús afirmó ser Dios, y sus afirmaciones eran verdaderas o falsas. Si eran falsos, o bien estaba mintiendo intencionadamente o bien estaba engañado. Pero ninguna de estas alternativas es plausible. Por lo tanto, sus afirmaciones no pueden ser falsas; debe ser quien dijo ser, Dios encarnado, y debemos decidir si le daremos nuestras vidas o no. Ahora, sin duda, la mayoría de los eruditos de hoy estarían de acuerdo en que Jesús no era ni un mentiroso ni un lunático; pero eso no significa que lo reconozcan como Señor. Por el contrario, muchos dirían que el Jesús que afirmó ser divino es una leyenda, un producto teológico de la iglesia cristiana. Por lo tanto, el dilema planteado por la apologética tradicional es socavado, porque el mismo Jesús nunca afirmó ser Dios.

III. Defensa de las afirmaciones divinas de Cristo

Obviamente, Jesús de Nazaret no fue por Palestina presentándose a las personas como Dios. Los Evangelios no lo describen de esa manera, ni es consistente con la doctrina cristiana de la encarnación, que sostiene que Jesús, como hombre, tenía una conciencia humana ordinaria, incluso si estaba sobrenaturalmente informada. Más bien, la auto comprensión divina de Jesús es evidente explícitamente

en los títulos cristológicos que utilizó a modo de autor referencia e implícitamente por su enseñanza y conducta.

Los títulos Cristológicos

Aquellos que niegan que Jesús hizo alguna afirmación personal que implique divinidad se enfrentan al problema muy grave de explicar cómo fue que la adoración de Jesús como Señor y Dios surgió en la iglesia primitiva. No sirve de nada decir que la iglesia primitiva escribió sus creencias acerca de Jesús de nuevo en los Evangelios, ya que el problema es el origen mismo de esas creencias. Los estudiosos de eruditos del Nuevo Testamento como Larry Hurtado de la Universidad de Edimburgo, Martin Hengel de la Universidad de Tubinga, C. F. D. Moule de Cambridge y otros han demostrado que dentro de los veinte años de la crucifixión existía una Cristología en toda regla proclamando a Jesús como Dios encarnado. ¿Cómo se explica esta adoración por los judíos monoteístas de uno de sus compatriotas a quienes acompañaron durante su vida, aparte de los reclamos del mismo Jesús? El gran historiador de la iglesia Jaroslav Pelikan señala que todos los primeros cristianos compartían la convicción de que la salvación era obra de un ser no menos que el Señor del cielo y de la tierra y que el redentor era Dios mismo. Él observa que el sermón cristiano más antiguo, el relato más antiguo de un mártir cristiano, el informe pagano más antiguo de la iglesia y la oración litúrgica más antigua (1 Corintios 16:22) se refieren a Cristo como Señor y Dios. Él concluye: "*Claramente era el mensaje de lo que la iglesia creía y enseñaba que 'Dios' era un nombre apropiado para Jesucristo*". Pero si Jesús nunca hizo tales afirmaciones, entonces la creencia de los primeros cristianos en este sentido se vuelve inexplicable.

En los Evangelios hay una serie de auto descripciones utilizadas por Jesús que proporcionan una idea de su auto comprensión. Hasta hace poco, los académicos críticos han sido bastante escépticos sobre la autenticidad de tales auto descripciones. En 1977, un grupo de siete teólogos británicos, encabezados por John Hick, de la Universidad de Birmingham, causó un gran revuelo en la prensa y entre los laicos al publicar un libro provocativo titulado *The Myth of God Incarnate*. En él afirmaron que hoy la mayoría de los eruditos del Nuevo Testamento están de acuerdo en que el Jesús histórico de Nazaret nunca afirmó ser el Mesías o el Señor o el Hijo de Dios o, de hecho, ninguno de los títulos divinos que se atribuyen a Cristo en los Evangelios. Más bien, estos títulos se desarrollaron más tarde en la Iglesia cristiana y se escribieron de nuevo en las tradiciones transmitidas acerca de Jesús, por lo que en los Evangelios parece reclamar estos títulos para sí mismo. Por lo tanto, el Cristo divino de los Evangelios que aparece como Dios encarnado es un mito y debe ser rechazado.

Hoy no existe tal consenso escéptico. Por el contrario, el balance de la opinión académica sobre el uso de los títulos cristológicos por parte de Jesús puede haberse inclinado en la dirección opuesta.

Mesías

Por ejemplo, se reconoce cada vez más que es probable que Jesús de Nazaret se considerara a sí mismo como el Mesías prometido de Israel. La antigua esperanza de Israel para un Ungido (*mashiach*) de Dios había revivido en el siglo inmediatamente anterior al nacimiento de Jesús. De los diversos tipos de figuras mesiánicas en la esperanza judía, la más importante y extendida fue la expectativa de un poderoso rey de ascendencia davídico que arrojaría a los opresores de Israel y restauraría el trono davídico en Jerusalén. Escrito durante el período de la ocupación romana de Jerusalén antes de su destrucción en 70 d.C., los Salmos pseudoepigráficos de Salomón exhalan apasionadamente el anhelo judío por un libertador mesiánico real:

Mira, Señor, y levanta para ellos su rey,
el hijo de David, para gobernar sobre tu siervo Israel
en el tiempo conocido por ti, oh Dios.
ceñido él con la fuerza para destruir a los gobernantes injustos,
para purgar a Jerusalén de los gentiles
quien la pisotea a la destrucción;
en sabiduría y en rectitud para expulsar
los pecadores de la herencia; . . .

Él reunirá un pueblo santo
a quien él guiará en justicia;
y él juzgará a las tribus de las personas
que han sido santificados por el Señor su Dios.
Él no tolerará la injusticia (incluso) para detenerse entre ellos,
y cualquier persona que conozca la maldad no vivirá con ellos. . . .

Él juzgará pueblos y naciones en la sabiduría de su justicia.
Y tendrá gentiles naciones sirviendo bajo su yugo,. . .
Y él purgará Jerusalén
(y hazlo) santo como era desde el principio,
(para) naciones venidas de los confines de la tierra para ver su gloria,
. . .
Y él será un rey justo sobre ellos, enseñado por Dios.
No habrá injusticia entre ellos en sus días,
porque todos serán santos
y su rey será el Señor Mesías. (17.21-32)

El salmista continúa ensalzando "*la belleza del rey de Israel*": será "*compasivo con todas las naciones*", "*libre de pecado*", "*no debilitado (ing) en sus días*", "*poderoso en el espíritu santo*", "*guiando fiel y justamente al rebaño del Señor*" (18.34-42). Más que un rey guerrero, el Mesías real sería un pastor espiritual de Israel.

Es, por supuesto, indiscutible que la iglesia del Nuevo Testamento consideraba a Jesús como el Mesías prometido. El título *Christos* (Mesías) se vinculó tan estrechamente con el nombre "*Jesús*" que, para Pablo, es prácticamente un apellido: "*Jesucristo*" (véase el menos frecuente "*Cristo Jesús*"). El mismo nombre soportado por los seguidores de Jesús dentro de los diez años de su muerte - Cristianos - da testimonio de la centralidad de su creencia de que Jesús era el Mesías. El Evangelio de Marcos comienza con las palabras "*el principio del Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios*" (1: 1), así como el Evangelio de Juan se cierra con la explicación de que estaba escrito "*para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios*"(20:31). La pregunta, entonces, es si llegaron a esta convicción común por sí mismos, o si representaba la auto comprensión de Jesús.

A menos que el mismo Jesús hiciera pretensiones mesiánicas, es difícil explicar la convicción unánime y generalizada de que Jesús era el Mesías. ¿Por qué, en ausencia de cualquier reclamo mesiánico por parte de Jesús, los seguidores de Jesús llegarían a pensar en él como el Mesías en absoluto, y por qué no había una forma no mesiánica del movimiento de Jesús? Craig Evans reflexiona: "*La fuerza de este punto parece perdida en muchos que afirman que el reconocimiento de Jesús como Mesías se originó solo en el contexto posterior a la Pascua. No había habido ningún elemento mesiánico en la enseñanza o actividad de Jesús. . . entonces es muy difícil entender de dónde vino el mesianismo de Pascua. La resurrección por sí sola no puede explicar esta creencia generalizada, ya que no existe una tradición mesiánica precristiana que considerara la resurrección como evidencia de la identidad mesiánica de una persona*". Con respecto a este último punto, Martin Hengel enfatiza que la noción "*que un hombre justo a través de la resurrección de los muertos fue nombrado como el Mesías, es absolutamente sin analogía. Ni la resurrección ni la traducción [en el Paraíso] tienen nada que ver con el Mesianismo. De hecho, el hombre justo que sufre alcanza un lugar de honor en el Paraíso, pero nunca se trata de la majestad mesiánica y la transferencia de funciones escatológicas en este sentido*". "*Si hubiera sido crucificado por reclamos mesiánicos, entonces, y solo entonces, la creencia en su resurrección habría tenido que convertirse en creencia en la resurrección del Mesías crucificado*".

Los Evangelios presentan inequívocamente a Jesús como poseedor de un sentido de identidad mesiánico. De los textos en los que Jesús muestra su convicción de que él era realmente el Mesías, el más famoso es la confesión de Pedro:

> *Y Jesús continuó con sus discípulos a las aldeas de Cesárea de Filipo, y en el camino preguntó a sus discípulos: "¿Quién dicen los hombres que soy yo?" Y ellos le respondieron: "Juan el Bautista; y otros dicen Elijah; y otros uno de los profetas. "Y él les preguntó:" ¿Pero quién dicen que soy yo? "Pedro le respondió:" Tú eres el Cristo". Y les ordenó que no le dijeran a nadie acerca de él. (Marcos 8: 27-30 rsv)*

Que la gente debería estar interesada en la naturaleza de las pretensiones de Jesús es natural y esperable. Lucas y Juan atestiguan independientemente que Juan el Bautista se había enfrentado a una pregunta similar, que forma el telón de fondo de su predicción de la venida de uno "*más poderoso que yo… la correa de sus sandalias no soy digno de desatar* "(Lucas 3: 15-16, Juan 1: 19-27 rsv). Los discípulos, que habían dejado a sus familias y sus medios de subsistencia para seguir a Jesús, seguramente se habrían preguntado a quién perseguían. La respuesta de Pedro recibe un testimonio independiente de Juan 6:69 (esv), donde Pedro le declara a Jesús: "*Hemos creído, y hemos llegado a saber, que tú eres el Santo de Dios*" (véase Marcos 1:24; Hechos 3:14).

La mención de Juan el Bautista nos trae a la mente el relato del mensaje final de Juan a Jesús que se encuentra en el material Q que comparten Mateo y Lucas. Desde la prisión, Juan envía discípulos a Jesús con la siguiente pregunta: *"¿Eres tú el que ha de venir, o debemos esperar a otro?*" (Mateo 11: 3, Lucas 7:19 rsv). La expresión "*el que ha de venir*" obviamente se remonta a la proclamación de Juan, independientemente atestiguada en Marcos y Juan, de "*aquel que viene después de mí*" (Marcos 1: 7; Juan 1:27). La credibilidad de tal embajada por Juan se ve respaldada no solo por su presencia en esa tradición primitiva, sino también por la torpeza de la aparentemente vacilante fe de Juan (criterio de vergüenza). La respuesta de Jesús a Juan apela a las señales que anunciarían el establecimiento del reino de Dios en

Israel: "*Ve y dile a Juan lo que has visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, y los sordos oyen, los muertos son resucitados, a los pobres se les predican buenas nuevas. Y bendito es el que no se ofende por mí*"(Lucas 7: 22-23 esv; ver Mt. 11: 4-6). Los signos mencionados por Jesús son una mezcla de profecías de Isaías 35: 5-6; 26:19; y 61: 1. La última profecía menciona explícitamente ser el ungido de Dios. Que los contemporáneos de Jesús vieron estas señales como señales de la venida del Mesías es evidente por un pasaje notable en los rollos del Mar Muerto guardados por los Esenios en Qumran (4Q521). El pasaje primero predice el advenimiento del Mesías: *"[Para los cie] los y la tierra escucharán a su Mesías [y todo lo que está en ellos no se apartará de los mandamientos de los santos*". Luego continúa para describir lo que hará el Señor en ese momento: "*honrará a los piadosos sobre el reino del reino eterno, liberando a los prisioneros, abriendo los ojos de los ciegos, levantando a los que están muertos*"]... *y el Señor hará cosas gloriosas que no se han hecho, tal como él dijo. Porque él sanará a los heridos, vivificará a los muertos, proclamará buenas nuevas a los afligidos*". ¡Aquí hemos asociado al Mesías con el mismo pastiche de signos proféticos enumerados por Jesús en respuesta a la pregunta de Juan! Los criterios del entorno palestino y la coherencia con otro material auténtico, junto con el criterio de vergüenza, así como la presencia de la historia en la tradición temprana se refuerzan mutuamente al llevar a la conclusión de que Jesús, de hecho, se veía a sí mismo como el Mesías de Dios.

Aún más convincentes que los **dichos de Jesús** al demostrar su auto comprensión mesiánica **son los hechos de Jesús**. La **entrada triunfal de Jesús en Jerusalén** al comienzo de la última semana de su vida es una afirmación dramática, pública y provocadora de su estado mesiánico. Este evento está avalado por Marcos y Juan (Marcos 11: 1-11, Juan 12: 12-19). Aunque sus descripciones difieren en varios detalles circunstanciales, coinciden totalmente en el núcleo de la historia: que una semana antes de su muerte, Jesús de Nazaret montó en Jerusalén sentado sobre un asno y fue aclamado por las multitudes que habían venido a Jerusalén para celebrar la anual Fiesta de la Pascua con gritos de "¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! "En previsión de la llegada del reino davídico.

En cualquier otro relato de los movimientos de Jesús, él va a pie. Entonces, ¿qué está haciendo él cuando monta un burro y cabalga por el Monte de los Olivos hacia Jerusalén? La respuesta es que Jesús está cumpliendo deliberadamente la profecía de Zacarías 9: 9-10 (esv):

> *¡Alégrate mucho, hija de Sion! Grita en voz alta, hija de Jerusalén! He aquí, tu rey viene a ti; justo y teniendo salvación es él, humilde y montado en un asno, en un pollino, el pollino de un asno. Cortaré el carro de Efraín y el caballo de guerra de Jerusalén; y el arco de batalla será cortado, y él hablará paz a las naciones; su gobierno será de mar a mar, y desde el río hasta los confines de la tierra.*

Jesús, de manera deliberada y provocadora, afirma ser el prometido rey de Israel que inaugurará su reino de paz. Su acción es como una parábola viviente, representada para revelar su verdadera identidad.

Los críticos escépticos han desafiado la historicidad de la narrativa porque Zacarías 9: 9 no se interpretó como una profecía mesiánica hasta el judaísmo posterior. Pero el espíritu de la profecía de Zacarías impregna los Salmos de Salomón 17-18, que también conectan las imágenes de un rey y un pastor del pueblo (véase Zacarías 11) y hablan de su dominio de la paz. En cualquier caso, esta consideración, lejos

de restar credibilidad histórica a la narración, en realidad la respalda, porque hace improbable que la iglesia primitiva desarrolle una historia basada en Zacarías 9: 9 (que ni siquiera es citada como un texto de prueba por Marcos, en contraste con los relatos posteriores en Mt. 2:4-5; Juan 12:15-16) solo, en ausencia de tal evento. Entonces, por el criterio de disimilitud, en este caso del judaísmo anterior, deberíamos ver el evento como perteneciente a nuestra imagen del Jesús histórico. Jesús mismo bien pudo haber interpretado el pasaje mesiánicamente, especialmente teniendo en cuenta su representación más irenic y humilde del rey de Israel. En cuanto a la multitud, fueron los propios discípulos de Jesús, quienes sin duda ya creyeron en su mesianismo y que lo acompañaron a la fiesta, quienes iniciaron la aclamación de Jesús mientras cabalgaba desde Betfagé a Jerusalén.

Los estudiosos escépticos también han cuestionado la historicidad del incidente porque una demostración tan pública habría provocado el arresto inmediato de Jesús por parte de las autoridades romanas. Pero esta objeción conjetural es muy débil. Según el relato de Marcos, "*entró en Jerusalén y entró en el templo*". Y cuando miró todo a su alrededor, como ya era tarde, salió a Betania con los doce (11:11 esv). Jesús no limpia el templo; él ni siquiera da un discurso conmovedor. Él solo mira alrededor y se va. Su entrada triunfal a la ciudad no era algo que las autoridades romanas esperaban o hubiesen entendido, ni un hombre en un burro lento que no mostraba ninguna arma se les había aparecido como una amenaza militar; y la procesión de Jesús probablemente se derritió en la multitud de la Pascua una vez que llegó a Jerusalén. No obstante, la Entrada Triunfal muestra la real autoconciencia mesiánica de Jesús y revela quién era. Se identificó con el Rey Pastor predicho por Zacarías.

La indicación más clara **de la autoconciencia mesiánica** de Jesús emerge al reflexionar sobre su ejecución. La placa clavada en su cruz que registra la acusación por la cual Jesús fue crucificado está atestiguada de forma múltiple como la de que Jesús fue ejecutado como "*el Rey de los judíos*" (Marcos 15:26; Juan 19:19). Este nunca fue un título cristiano para Jesús, por lo que también puede representar el cargo real contra él por el criterio de disimilitud. Por lo tanto, de acuerdo con Craig Evans, "*la mayoría de los académicos. . . acepta el título y su redacción como histórico y genuino*". De hecho, Dunn dice que "*su ejecución bajo la acusación de ser un pretendiente mesiánico ('rey de los judíos') generalmente se considera parte de los datos básicos en la tradición del Evangelio*".

La especulación por parte de ciertos estudiosos escépticos de que Jesús fue arrestado simplemente como un alborotador o perturbador de la paz es por lo tanto completamente inverosímil. Uno puede comparar provechosamente aquí el relato de Josefo de otro Jesús arrestado durante una fiesta en Jerusalén en 62 d.C.:

> *Cuatro años antes de la guerra, cuando la ciudad disfrutaba de profunda paz y prosperidad, llegó a la fiesta en la que todos los judíos tenían la costumbre de erigir tabernáculos a Dios, un solo Jesús, hijo de Ananías, un rudo campesino, que, de pie en el templo, de repente comenzó a gritar: "Una voz del este, una voz del oeste, una voz de los cuatro vientos; una voz contra Jerusalén y el santuario, una voz contra el novio y la novia, una voz contra todo el pueblo. "Día y noche recorría todos los callejones con este grito en los labios. Algunos de los principales ciudadanos, indignados por estas palabras de mal agüero, arrestaron al sujeto y lo castigaron severamente. Pero él, sin decir una palabra en su nombre o para el oído privado de los que lo golpearon, solo continuó sus llantos como*

antes. Entonces, los magistrados, suponiendo, como de hecho era el caso, que el hombre estaba bajo algún impulso sobrenatural, lo llevaron ante el gobernador romano; por lo tanto, aunque flagelado hasta los huesos por los azotes, no demandó por misericordia ni derramó una lágrima, sino que, simplemente presentando las variaciones más tristes en su eyaculación, respondió a cada ataque con "¡Ay de Jerusalén!" Cuando Albinus, el gobernador, le preguntó quién y de dónde era y por qué pronunció estos gritos, no le respondió ni una palabra, pero reiteró sin cesar su lamento sobre la ciudad, hasta que Albinus lo declaró un maníaco y lo dejó ir.

Los paralelismos entre los procedimientos contra estos dos Jesuses refuerzan la credibilidad histórica de los relatos de los Evangelios. Note las preocupaciones principales de Albinus: quién era Jesús, de dónde vino y por qué estaba haciendo tales cosas. Sin duda, estas también habrían sido las preocupaciones de Pilato. La diferencia en los resultados respectivos de estas investigaciones se explica muy plausiblemente por el hecho de que, mientras que Jesús ben Ananías era considerado un alborotador inofensivo, Jesús de Nazaret había hecho pretensiones mesiánicas que debían ser tratadas mucho más seriamente. Si Jesús simplemente hubiera estado perturbando el templo o perturbar la paz durante la temporada de la Pascua, su caso no tiene por qué haber ido más allá que el caso de Jesús ben Ananías.

Prácticamente todos los críticos reconocen que durante la semana siguiente, Jesús causó algún tipo de trastorno en el templo, una multiplicación de la acción atestiguada en los cuatro Evangelios, que dio como resultado un cese temporal en las actividades comerciales allí. La última frase de la profecía de Zacarías, que provocó la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, es: "*Ya no habrá mercaderes en la casa del Señor en ese día*" (Zacarías 14:21). La afirmación de Jesús sobre su la autoridad en el templo, el lugar supremo de la vida y la autoridad religiosa judía, encaja con su real autoconciencia mesiánica. En su juicio, según los sinópticos, una pieza central del caso presentado contra Jesús era un dicho de su parte que tenía que ver con la destrucción del templo y la reconstrucción de Jesús en tres días (Marcos 14:58), un dicho también atestiguado en Juan 2:19. **En el pensamiento judío, Dios es quien construyó el templo** (Éxodo 15:17; Jub. 1.17; ver 1 En. 90.28-29; 11Q Templo 29.8-10) **y quien amenaza la destrucción del templo** (Jeremías 7: 12-13; 26: 4-6, 9; ver 1 En. 90.28-29). Los cargos presentados contra Jesús, que amenazó con la destrucción del templo y prometió reconstruirlo, muestran que se le acusaba de arrogándose papeles divinos. La negativa de Jesús a responder a estos cargos provoca la demanda directa del sumo sacerdote: "*¿Eres el Mesías, el Hijo del Bendito?*" (Marcos 14:61 a). La conexión entre la acusación y la pregunta de Caifás puede verse en la lectura mesiánica dada a 2 Samuel 7:12-14 por uno de los Rollos del Mar Muerto. El pasaje en Samuel se refiere al deseo de David de construir para Dios un templo, y el Señor reservó ese derecho para el hijo de David, Salomón:

Cuando tus días se cumplan y te acuestes con tus padres, levantaré a tu descendencia después de ti, que saldrá de tu cuerpo, y estableceré su reino. Él edificará una casa a mi nombre, y estableceré el trono de su reino para siempre. Seré su padre y él será mi hijo. (2 Samuel 7: 12-14 rsv)

En el rollo 4Q174, este pasaje es citado e interpretado como una profecía del Mesías: "*Él es la rama de David que se levantará con el intérprete de la Ley que [] en Zi [en los días] de acuerdo con lo que está escrito : 'Levantaré la tienda de David que tiene falle [n]' (Amós 9:11), que se levantará para salvar a Israel*" (1: 10-13). Es el Mesías, la rama davídica profetizada por Isaías y Jeremías (Isaías 11: 1, Jeremías 33: 14-16),

quien edificará el templo y será el Hijo de Dios. La pregunta de Caifás, dadas las expectativas mesiánicas, habría sido natural, exigiendo que Jesús afirmara ser el Mesías, el Hijo de Dios, quien cumpliría esta profecía al destruir el templo actual y reemplazarlo con el suyo propio. Las pretensiones de Jesús de ser el Mesías podrían ser presentadas a las autoridades romanas como traidoras; por lo tanto, su ejecución como "Rey de los Judíos". La conspiración de tantos factores, cada uno disfrutando de la ratificación independientemente por factores tales como certificación múltiple, ambiente palestino, disimilitud, etc., hace que el caso extraordinariamente poderoso que hizo Jesús de Nazaret considerarse a sí mismo como el Mesías prometido. Hengel concluye: "*Si Jesús nunca tuvo una conciencia mesiánica de la misión divina, ni habló de la venida o presente, 'Hijo del hombre', ni fue ejecutado como un pretendiente mesiánico -como lo sostiene la crítica radical sin problemas históricos- entonces el surgimiento de la cristología, de hecho, toda la historia temprana del cristianismo primitivo, es incomprensible*".

Esto no quiere decir que Jesús pensó en sí mismo como el hombre para dirigir una revuelta violenta contra las autoridades romanas y establecer el trono de David por la fuerza. Tal movimiento sería totalmente inconsistente con las enseñanzas éticas de Jesús. Más que cualquier otra cosa, este rechazo de los aspectos militaristas del oficio mesiánico por Jesús proporciona la clave del motivo secreto mesiánico de Wrede, como el propio Wrede llegó a ver más tarde. Afirmar abiertamente ser el Mesías, dada la imagen popular del Mesías como conquistador militar, tendía a oscurecer en lugar de dilucidar la verdadera naturaleza del reino de Dios y la misión de Jesús.

Al concluir que Jesús se entendió a sí mismo como el Mesías prometido, aún no hemos llegado a una auto comprensión claramente divina. Los eruditos típicamente toman al Mesías como una figura puramente humana e identifican a un número de reformadores judíos como supuestos Mesías. Por ejemplo, durante la segunda revuelta judía (132-135) Bar Kokhba pudo haber sido considerado por sus seguidores como el Mesías (Jerusalén Talmud Ta'anit 4.5). Sin embargo, el concepto del Mesías es a menudo una figura extraordinariamente exaltada, y los líderes de los movimientos de renovación que típicamente se identifican como pretendientes mesiánicos no fueron, de hecho, dados y no reclamaron ese título, por lo que sabemos. Figuras como Judas Galileo y Simon Bar Giora pueden haber aspirado a ser rey Israel, pero ese oficio obviamente no es mesiánico en sí mismo; no todos los reyes judíos son el Mesías davídico. En los Salmos de Salomón, el Mesías no sería simplemente un gobernante militar, sino mucho más un líder espiritual de su pueblo:

> *No habrá injusticia entre ellos en su día, porque todos serán santos, y su rey será el Señor Mesías. . . . Golpeará la tierra con la palabra de su boca para siempre; él bendecirá al pueblo del Señor con sabiduría y felicidad. Y él mismo (estará) libre de pecado, (en orden) para gobernar a un gran pueblo. . . . Y no se debilitará en sus días, confiando en su Dios, porque Dios lo hizo poderoso en el espíritu santo y sabio en el consejo de la comprensión, con fuerza y justicia. . . . Cuidando fiel y justamente al rebaño del Señor, él no permitirá que ninguno de ellos tropiece en sus pastos. . . .*
> *Esta es la belleza del rey de Israel que Dios conoció, para levantarlo sobre la casa de Israel para disciplinarlo*. (17.32-42)

Apenas necesita decirse que el típico revolucionario, reformador o profeta difícilmente podría aspirar a tal estatus. En la tradición rabínica, el propio Bar Kokhba, después de haber afirmado ser el Mesías, fue

asesinado porque no podía pasar una determinada prueba sobrehumana que establecía las condiciones necesarias de estado mesiánico. Mientras que tal leyenda o difamación sin duda refleja la posterior desilusión con el hombre, aún el requisito de que el Mesías muestre poderes sobrenaturales es sorprendente. Pero aún existían imágenes más exaltadas del Mesías. *Isaiah* declaró,

> *Porque a nosotros nos ha nacido un niño, a nosotros se nos ha dado un hijo; y el gobierno estará sobre su hombro, y su nombre se llamará "Maravilloso Consejero, Dios fuerte, Padre eterno, Príncipe de paz". Del aumento de su gobierno y de la paz no habrá fin, sobre el trono de David y sobre su reino, para establecerlo y sostenerlo con justicia y con justicia desde ahora y para siempre. (Isa 9:6-7 rsv)*

Aquí el rey davídico se llama "Dios fuerte" y se dice que su reinado perdura para siempre, motivos que se repiten en los Salmos de Salomón. Nuevamente, en las Similitudes de Enoc del primer siglo se nos presenta "*el Señor de los espíritus y su Mesías*", que también es llamado "*ese Hijo del Hombre*". De él leemos:

> *Incluso antes de la creación del sol y la luna, antes de la creación de las estrellas, se le dio un nombre en presencia del Señor de los espíritus. Se convertirá en un bastón para los justos a fin de que puedan apoyarse en él y no caer. Él es la luz de los gentiles y se convertirá en la esperanza de aquellos que están enfermos en sus corazones. Todos los que moran en la tierra caerán y adorarán delante de él; ellos glorificarán, bendecirán y cantarán el nombre del Señor de los Espíritus. Para este propósito, se convirtió en el Elegido; fue ocultado en presencia de (el Señor de los espíritus) antes de la creación del mundo y por la eternidad. (1 En.48.3-6)*

Aquí se entiende que el Mesías es una figura preexistente, parecida a Dios. Por lo tanto, las opciones mesiánicas disponibles en el tiempo de Jesús incluían no solo profeta, sacerdote y rey, sino también un Mesías celestial.

En el caso de Jesús, la proclamación de Juan el Bautista, que después de él vendría uno más poderoso que el que bautizaría con el Espíritu Santo, se ve como el cumplimiento de Malaquías 3: 1 (rsv): "*He aquí, envío mi mensajero a Preparar el camino para mí, y el Señor a quien buscas de repente vendrá a su templo*" e Isaías 40: 3 (es): "*Una voz grita: 'En el desierto prepara el camino del Señor, endereza en el desierto una carretera para nuestro Dios*". Observe que, de acuerdo con estas profecías, es el Señor mismo quien viene (véase Isaías 40: 5, 9-11). La pregunta relevante que se planteará aquí no es a quién esperaba Juan, sino, como la persona que viene en cumplimiento autoconsciente de las predicciones de Juan, quien Jesús tomó como tal. Es intrigante que en el dicho Q de Jesús sobre la persona de Juan el Bautista (Mateo 11:10, Lucas 7.27), Jesús mismo identifica a Juan como el mensajero de Malaquías 3:1. En ese mismo discurso, Jesús pasa a hablar de sí mismo como el Hijo del Hombre que ha venido después de Juan (Mateo 11: 19, Lucas 7:34). Tal figura divino-humana cumpliría sensiblemente las facetas divinas y humanas de la predicción de Juan.

Podríamos interpretar las descripciones proféticas del Mesías en términos de divinidad como hipérbole religiosa y, por lo tanto, tomar el reclamo de Jesús de ser el Mesías sorprendente pero no supe humano. Pero, de nuevo, si encontramos en las otras afirmaciones y actividades personales de Jesús indicaciones de

una auto comprensión divina, entonces tomarse a sí mismo como el Mesías prometido de Israel también puede implicar un reclamo implícito de divinidad.

El Hijo de Dios

Ya vimos que en su juicio Caifás desafió a Jesús en cuanto a que era el Hijo de Dios. Este es un estado al que Jesús a menudo reclama en los Evangelios. Aquí examinaremos **tres** textos en los que lo hace.

Primero, considere la parábola de Jesús sobre los malvados inquilinos de la viña (Marcos 12:1-9). En esta parábola, el dueño de la viña envía criados a los arrendatarios de la viña para recolectar su fruto. La viña simboliza a Israel (véase Isaías 5: 1-7), el dueño es Dios, los inquilinos son los líderes religiosos judíos, y los siervos son profetas enviados por Dios. Los inquilinos golpean y rechazan a los sirvientes del dueño. Finalmente, el propietario decide que le queda uno por enviar: su único hijo amado. "*Ellos respetarán a mi hijo*", dice. Pero, en cambio, los inquilinos matan al hijo porque él es el heredero de la viña.

Incluso los eruditos escépticos como los del Seminario de Jesús reconocen la autenticidad de esta parábola, ya que también se encuentra en una de sus fuentes favoritas, el Evangelio de Tomás, y así es, según sus cálculos, atestiguado. Además, como Evans ha enfatizado, la parábola no solo refleja la experiencia real de los terratenientes ausentes en el mundo antiguo, sino que también emplea imágenes de existencias y temas encontrados en parábolas rabínicas: Israel como viña, Dios como propietario, inquilinos rebeldes indignos, la figura de un hijo, y así sucesivamente, para que se adapte bien al medio judío. Además, hay aspectos de la parábola que hacen improbable su posterior origen en la iglesia cristiana, por ejemplo, la preocupación sobre quién debería poseer el viñedo después de que se lo toma de los actuales inquilinos y la ausencia de la resurrección del hijo asesinado. La parábola también contiene matices interpretativos arraigados en los *tárgums* arameos (paráfrasis) de Isaías que estaban en uso en los días de Jesús. Evans concluye: "*Cuando se entiende correctamente y en un contexto completo, todo acerca de la parábola de los inquilinos del viñedo malvado, incluido su contexto en los Evangelios del Nuevo Testamento, argumenta que se originó con Jesús, no con la iglesia primitiva*".

¿Qué nos dice esta parábola sobre la auto comprensión de Jesús? Nos dice que se consideraba a sí mismo como el único Hijo de Dios, distinto de todos los profetas, el último mensajero de Dios e incluso el heredero de Israel mismo. Observe que no se puede eliminar la figura del hijo de la parábola como una adición posterior inauténtica, porque entonces la parábola carece de clímax y punto. Además, la singularidad del hijo no solo está explícitamente expuesta sino que está intrínsecamente implícita en la estratagema de los inquilinos de asesinar al heredero para reclamar la posesión de la viña. Entonces esta parábola nos revela que el Jesús histórico creyó y enseñó que él era el único Hijo de Dios.

El auto concepto de Jesús como Hijo de Dios llega a una expresión explícita en Mateo 11:27 (cf. Lucas 10:22): "*Todo me ha sido entregado por mi Padre; y nadie conoce al Hijo sino el Padre; y nadie conoce al Padre sino el Hijo y cualquiera a quien el Hijo lo quiera revelar*". Nuevamente, hay una buena razón para considerar esto como un auténtico dicho del Jesús histórico. Es un dicho Q de Jesús y, por lo tanto, muy temprano. Se ha demostrado que el dicho vuelve a una versión aramea original, que cuenta a favor de su autenticidad. Además, es poco probable que la iglesia haya inventado este dicho porque dice que el Hijo es incognoscible: "*nadie conoce al Hijo excepto el Padre*", lo que excluiría incluso a los seguidores de Jesús de conocerlo. Pero la convicción de la iglesia posterior a la Pascua es que podemos conocer al Hijo (ver,

por ejemplo, Filipenses 3: 8-11). Nótese también que, de acuerdo con el dicho, el contenido de la revelación de Jesús es el Padre, mientras que Jesús mismo fue el contenido de la proclamación de la iglesia. La referencia al Hijo es casi informal, en lugar de enfatizar un título como "Hijo de Dios". Por lo tanto, es poco probable que este dicho sea el producto de la teología de la iglesia posterior.

Este dicho ha sido caracterizado como un perno del azul de Juan. Porque, ¿qué nos dice acerca del auto concepto de Jesús? ¡Nos dice que se consideraba a sí mismo como el Hijo exclusivo de Dios y la única revelación de Dios el Padre para la humanidad! Los que niegan la autenticidad del dicho dicen que la autoridad irrestricta y el carácter absoluto y exclusivo de la relación postulada entre el Padre y el Hijo no tiene paralelo en la tradición sinóptica anterior a la Pascua. Pero eso supone, de manera inverosímil, que pasajes como Marcos 1:11, 27; 3:11; Mateo 7: 21-23, y así sucesivamente, no son parte de la tradición anterior a la Pascua, porque ciertamente contemplan a Jesús como el Hijo de Dios absoluto y autoritario y revelador del Padre. Como ha señalado acertadamente Denaux, lo que tenemos aquí es una afirmación cristológica juanista en el estrato más antiguo de las tradiciones evangélicas, una afirmación que forma un puente a la alta cristología del Evangelio de Juan y, sin embargo, a la luz de pasajes como Marcos 4: 10-12; 12: 1-11; 13:32; y Mateo 16: 17-19; 28:18, también se siente a gusto en la tradición sinóptica.46 Sobre la base de este dicho, podemos concluir que Jesús se consideraba a sí mismo como el Hijo de Dios en un sentido absoluto y único y que había sido investido con la autoridad exclusiva de revelar su Padre Dios a los hombres.

Finalmente, otra indicación interesante del sentido de Jesús de ser el Hijo de Dios es su dicho sobre la fecha de la consumación: "*Pero de ese día o esa hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre*" (Marcos 13:32 rsv). Parece muy poco probable que este dicho pueda ser la fabricación de la teología cristiana, especialmente a la luz de las tradiciones como Mateo 11:27 (ver Juan 5:20, 16:15, 30, 21: 17c), porque atribuye ignorancia a la Hijo. El criterio de la vergüenza requiere la autenticidad de la referencia a la ignorancia del Hijo. Que vergonzoso es el dicho es evidente en el hecho de que aunque Mateo lo reproduce (Mateo 24:36), Lucas lo omite, y la mayoría de los copistas del Evangelio de Mateo también eligieron dejar caer el versículo (aunque se conserva en los mejores manuscritos). Que Mark conserve este dicho, a pesar de su énfasis en el poder predictivo y preconocimiento de Jesús (Marcos 11: 2; 13; 14: 13-15, 18, 27-28, 30), es testimonio de su fidelidad a la tradición. Como bien lo dice el comentarista de Markan Vincent Taylor: "*Su ofensa sella su autenticidad*".

Algunos críticos han sugerido que la iglesia primitiva pudo haber insertado la frase "*ni el Hijo*" en el dicho, usando un título honorífico para compensar el insulto a Jesús por este dicho. Esta sugerencia no solo viola la estructura del dicho: el oude… oude formando un par para decir "*ni los ángeles ni el Hijo*", pero es precisamente por la adición de una frase que el dicho se vuelve ofensivo. Sin la frase, el dicho contrastaría lo desconocido para los hombres y los ángeles pero conocido por el Padre (y por implicación para Jesús como el que revela exclusivamente al Padre). Es inútil sugerir que la iglesia primitiva pudo haber sustituido el título honorífico de "el Hijo" por alguna otra autodenominación por parte de Jesús, ya que habría sido más fácil y más natural simplemente omitir tal autorreferencia, de modo que El conocimiento de Jesús ni siquiera entraría en la ecuación.

Sobre la base de estos tres dichos del Jesús histórico, tenemos buena evidencia de que Jesús se consideraba a sí mismo como el único Hijo de Dios. Una vez más, sin embargo, todavía no hemos llegado a un reclamo inequívoco de divinidad. Pues aunque los lectores helenísticos de los Evangelios podrían interpretar la expresión "Hijo de Dios" en términos del estado divino del demandante, en un medio judío tal estatus no era el sentido habitual del título. Los reyes judíos fueron referidos como hijos de Dios (2 Samuel 7:14, 1 Cr. 17:13, 22:10, Sal. 2: 6-7, 89: 26-27), y en la literatura de la Sabiduría el hombre justo podría ser caracterizado como el hijo de Dios, teniendo a Dios como su padre (Sab 2,13, 16, 18, 5,5, Sir 4.10, 51.10). Tal uso genérico es, sin embargo, irrelevante para el reclamo de Jesús de filiación divina, dada la singularidad y exclusividad de su reclamo. Hemos visto que Jesús se consideraba a sí mismo como el Hijo de Dios en un sentido singular que lo distinguía incluso de los profetas que habían ido antes. Pero, ¿qué sentido tenía eso?

La respuesta puede ser, una vez más, que Jesús pensó en sí mismo como el único Hijo de Dios en el sentido de que él era el Mesías prometido. Cuatro Ezra 7.28-29 habla del Mesías como el hijo de Dios, pero no obstante como mortal: "*Mi hijo el Mesías será revelado. . . y los que quedan se regocijarán cuatrocientos años. Y después de estos años mi hijo, el Mesías, morirá, y todos los que tengan aliento humano*". Los Rollos del Mar Muerto también muestran que se pensaba que el Mesías era el hijo de Dios. 4Q174 interpreta la promesa a Salomón en 2 Samuel 7:14 de que Dios será su padre para aplicar al Mesías, como hemos visto. 4Q246 habla de un falso príncipe que "será llamado Hijo de Dios, y lo llamarán hijo del Altísimo" (véase Lucas 1:35). 1QSa 2.11-12 anticipa el tiempo "cuando [Dios] ha engendrado al Mesías", lo cual evidencia una interpretación mesiánica del Salmo 2: 7, que concierne al ungido del Señor (Salmo 2.2). Este es el salmo al que se alude en el bautismo de Jesús en las palabras de la voz celestial: "Tú eres mi hijo amado" (Marcos 1:11; ver Hechos 13:33). La singularidad de la filiación de Jesús podría ser una función de la singularidad del Mesías.

Por otro lado, debe decirse con toda honestidad que estos textos ni siquiera se acercan al tipo de absoluto y exclusividad que Jesús de Nazaret afirmó en los dichos que hemos examinado. No hay nada en los textos del Mar Muerto que sugiera la singularidad filial del Mesías. Ser el Mesías puede apartar a Jesús de todos los profetas que lo precedieron y hacerlo heredero de Israel, como se afirma en la parábola de la viña, pero ser el Mesías no le daría un conocimiento exclusivo del Padre y un significado revelador absoluto, como se afirma en Mateo 11:27. Además, el dicho en Marcos 13:32 no solo revela el sentido de filiación única de Jesús, sino que también nos presenta una escala ascendente de estatus desde los hombres hasta los ángeles, hasta el Hijo y el Padre. Por lo tanto, asombrosamente, el sentido de Jesús de ser el Hijo de Dios implicó un sentido de proximidad al Padre que trascendió el de cualquier hombre mortal (como un rey o profeta) o cualquier ser angelical.

Tal concepción exaltada del Hijo de Dios no es ajena al judaísmo del primer siglo. Los propios materiales del Nuevo Testamento dan testimonio de este hecho (Col. 1: 13-20; Hebreos 1: 1-12). En 4 Ezra 13, Ezra ve la visión de un hombre que surge del mar identificado por Dios como "mi Hijo" (13.32, 37) y que procede a someter a todas las naciones. Ezra pregunta,

> *"Oh Señor soberano, explícame esto: ¿por qué vi al hombre que subía desde el corazón del mar?" Él me dijo: "Así como nadie puede explorar o saber lo que hay en el fondo del mar, así nadie en la*

tierra puede ver a mi Hijo ni a los que están con él, excepto en el momento de su día "(4 Ezra 13.51-52; ver 13.26)

El hecho de que haya otras personas presentemente con el Hijo antes de su apariencia terrenal sugiere que el Hijo es una figura celestial preexistente. Esto se vuelve bastante claro en 14.9 cuando se le dice a Ezra que su propia vida está a punto de terminar y que él estará con el Hijo de Dios hasta que sea revelado al final de los tiempos: "Serás tomado de entre los hombres, y de aquí en adelante vivirás con mi Hijo y con los que son como tú, hasta que los tiempos hayan terminado. "Es intrigante que haya una diferenciación entre el Hijo preexistente y los justos, los muertos humanos como Ezra que están con él. El Hijo está claramente apartado como una figura sobrenatural.

Aquí tenemos la misma ambigüedad con "el Hijo de Dios" que encontramos al considerar el título "Mesías". Estos títulos son multivalentes y, por lo tanto, inherentemente ambiguos sin contexto. Para entender más claramente el significado que Jesús invirtió en tales autodescripciones, necesitaremos observar el significado cristológico de las enseñanzas y acciones de Jesús. Pero antes de hacerlo, hay un título más, el más significativo de todos, que exige nuestra atención.

El Hijo del Hombre

Es muy probable que Jesús se considerara a sí mismo y afirmara ser el Hijo del Hombre. Esta fue la autodescripción favorita de Jesús y es el título que se encuentra con mayor frecuencia en los Evangelios (más de ochenta veces). Sin embargo, sorprendentemente, este título se encuentra solo una vez fuera de los Evangelios en el resto del Nuevo Testamento (Hechos 7:56). Eso muestra que la designación de Jesús como "el Hijo del Hombre" no era un título que surgió en el uso cristiano posterior y luego se escribió nuevamente en las tradiciones de Jesús. Incluso en los Evangelios, solo Jesús usa este título; otros pueden confesarlo como el Mesías o el Hijo de Dios, pero nunca como el Hijo del Hombre. Sobre la base del criterio de disimilitud, podemos decir con confianza que Jesús se llamaba a sí mismo "el Hijo del Hombre". Dunn concluye: "Cuando encontramos una característica completamente consistente y distintiva, una tradición que representa a Jesús regularmente usando la frase 'hijo de 'hombre' y virtualmente ningún otro uso de la frase-simplemente menea la erudición para negar que esta característica proviene de un uso del discurso recordado por el mismo Jesús".

La pregunta clave se convierte en el significado teológico de la frase. Algunos críticos sostienen que al llamarse a sí mismo "Hijo del hombre", Jesús simplemente se refería a "una persona humana", tal como el profeta del Antiguo Testamento Ezequiel se refería a sí mismo como "un hijo de hombre" o incluso "yo" o "uno", como en el uso rabínico posterior del equivalente arameo. Pero con Jesús hay una diferencia crucial. Porque Jesús no se refirió a sí mismo como "un hijo de hombre", sino como "el Hijo del Hombre". El uso de la frase con el artículo definido, *ho huios tou anthropou*, es consistente en todos los Evangelios, mientras que el equivalente hebreo *ben hadam* ocurre solo en 1QS 10.20 y la barra en arameo *enasha* es desconocida, en contraste con las instancias frecuentes de las frases indefinidas *ben 'adam* y *bar enash*. A veces se dice que la existencia de ciertos pasajes paralelos en los Evangelios donde "el Hijo del Hombre" aparece en un pasaje y el pronombre en primera persona "Yo" aparece en el otro (Mateo 5: 11 / Lucas 6:22; Mateo 10: 32-33 / Lucas 12: 8- 9, Marcos 8: 27 / Mateo 16:13) muestra una conciencia en la transmisión de la tradición de que las dos expresiones son sinónimos y que Jesús usó *bar enasha* como un término indexical

personal como "yo" y "yo" una inferencia confunde sentido y referencia. La tradición, de hecho, respalda el uso que Jesús hace de la expresión como un medio de autorreferencia; pero no se sigue porque debido a que las dos expresiones son correferenciales, tienen el mismo significado. Este es un punto semántico elemental; el rey, por ejemplo, puede referirse a sí mismo como "el rey" o como "yo", pero obviamente "el rey" no significa "yo". Los pasajes paralelos muestran simplemente que los traidores de la tradición entendían que la persona designada en los dichos de Jesús por la expresión *bar nasha* estaba Jesús. Por lo tanto, la deducción de que Jesús usó el *bar enasha* para referirse a sí mismo y no usó la expresión como un título, es bastante erróneo.

Más bien, mediante el uso del artículo definido, Jesús estaba dirigiendo la atención a la figura escatológica divina de Daniel 7: 13-14 (esv). Daniel describe su visión de la siguiente manera:

> *Vi en las visiones nocturnas, y he aquí, con las nubes del cielo vino uno como un hijo de hombre, y él vino al Anciano de Días y se presentó ante él. Y a él se le dio dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio es un dominio eterno, que no pasará, y su reino, uno que no será destruido.*

Que Jesús creyó en la apariencia escatológica de la figura descrita en la visión de Daniel se atestigua de manera múltiple en los dichos de Marcos y Q (Marcos 8:38; 13: 26-27; Mateo 10: 32-33 / Lucas 12: 8-9; 24:27, 37, 39 / Lucas 17:24, 26, 30). En la visión de Daniel, la figura se parece a un ser humano, pero él viene en las nubes del cielo, y a él se le da un dominio y gloria que es como Dios. Las Similitudes de Enoc presentan una visión similar del Hijo del Hombre preexistente (1 Es. 48.3-6 citado anteriormente, véase 62.7) que "*destituirán a los reyes de sus tronos y reinos*" (1 Es 46.5) y se sentarán "*sobre el trono de su gloria*" (1 Es 69.29). También mencionamos la visión Danielica de 4 Ezra 13, en la que Ezra ve "*algo así como la figura de un hombre surgido del corazón del mar*", a quien el Altísimo identifica como "mi hijo" (4 Ezra 13.37) y que preexiste con el Altísimo. El hecho de mencionar estos pasajes no es que las personas que escuchaban a Jesús hubiesen reconocido sus alusiones a tales obras o ideas -que evidentemente no lo hicieron- sino que la interpretación del Hijo del Hombre de Daniel como una figura divino-humana no sería anacrónica ni judío para Jesús. Al utilizar la expresión oblicua y autorreferencial "el Hijo del hombre", Jesús impidió una revelación prematuramente transparente de su dignidad supremamente humana y mesiánica.

Algunos eruditos, reconociendo la creencia de Jesús en una figura escatológica llamada el Hijo del Hombre a quien se le otorgarían el juicio y el dominio, sin embargo han tratado de evitar un reclamo radical de la divinidad por parte de Jesús al mantener que Jesús estaba hablando y esperando a alguien más ! Tal exégesis es pura fantasía. Nos obligaría a decir que todas las palabras del Hijo del Hombre utilizadas por Jesús para referirse a sí mismo a una figura terrenal y sufriente son inauténticas; si incluso uno de esos dichos es auténtico, la exégesis propuesta queda invalidada. Por ejemplo, Mateo 8:20 (rsv), "*Las zorras tienen agujeros y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde recostar su cabeza*" generalmente se toma como auténtico, pero obviamente no se refiere a alguna escatología, figura cósmica. Además, en general, este punto de vista no puede dar sentido al reclamo de Jesús de la autoridad máxima. Hay algo de un consenso académico, como veremos, que Jesús tenía un sentido de autoridad sin igual. Él se puso en el lugar de Dios por sus palabras y acciones. Pero entonces no tiene sentido suponer que pensó

que venía alguien más que juzgaría al mundo, alguien que, de hecho, juzgaría a Jesús mismo, si Jesús no fuera más que un profeta o maestro humano. La conciencia de Jesús de una autoridad insuperable es incompatible con la idea de que él pensaba que otro era el Hijo del Hombre venidero.

Los tres títulos que hemos examinado hasta ahora se unen de manera notable en el juicio de Jesús. Marcar registros,

> *Y el sumo sacerdote se puso de pie en medio y le preguntó a Jesús: "¿No tienes una respuesta que dar? ¿Qué es lo que estos hombres testifican contra ti? "Pero él guardó silencio y no respondió. Nuevamente el sumo sacerdote le preguntó: "¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?" Y Jesús dijo: "Yo soy; y verás al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo. "Y el sumo sacerdote rasgó su manto y dijo:" ¿Por qué todavía necesitamos testigos? Has escuchado su blasfemia. ¿Cuál es tu decisión? "Y todos lo condenaron como merecedor de muerte. (Marcos 14: 60-64 rsv)*

Aquí, de un solo golpe, Jesús afirma que él es el Mesías, el Hijo de Dios y el Hijo venidero del hombre. Él agrava su crimen añadiendo que debe sentarse a la diestra de Dios, una afirmación que es verdaderamente blasfema en los oídos judíos. La escena de prueba ilustra bellamente cómo en la autocomprensión de Jesús todas las diversas pretensiones se combinan, asumiendo de ese modo connotaciones que superan cualquier término único tomado fuera de contexto.

Entonces, ¿son auténticas estas palabras de Jesús, que sirvieron de base para su condena del Sanedrín y su entrega a las autoridades romanas por cargos de traición? En su meticuloso comentario sobre el Evangelio de Marcos, Robert Gundry sostiene que las palabras del sumo sacerdote "Hijo del Bendito (Uno)" son probablemente auténticas porque este uso de una circunlocución para "Dios", aunque común entre los judíos, no era característico de Cristianos; además, aparece solo aquí en el Evangelio de Marcos, que en otros lugares prefiere el título "Hijo de Dios" (1: 1; 3:11; 5: 7; 15:39). En cuanto a la respuesta de Jesús a la pregunta del sumo sacerdote, Gundry ofrece varias líneas de evidencia en apoyo de su autenticidad: (1) la combinación de sentarse a la diestra de Dios y venir con las nubes del cielo no aparece en el Nuevo Testamento, excepto en Jesús 'labios; (2) el Hijo del Hombre no está asociado en ninguna otra parte con la noción de estar sentado a la diestra de Dios; (3) el dicho exhibe la misma mezcla de autorreferencia oblicua y afirmaciones personalmente elevadas que caracterizan a otros dichos del Hijo del Hombre (Marcos 2:10, 28; 8:38; 13:26); (4) aunque se alude frecuentemente al Salmo 110: 1 con respecto a sentarse a la diestra de Dios en el Nuevo Testamento, la sustitución de "Dios" por "el Poder", aunque es típico del uso reverencial de los judíos, no ocurre en ninguna otra parte del mundo. Nuevo Testamento; y (5) Es poco probable que Mark haya creado una predicción para el Sanedrín que, de hecho, no se ve cumplida.

Además, Gundry nota la sutileza de la cuenta de Markan del juicio, que escaparía a un fabricante cristiano posterior. Las reglas para tratar casos de blasfemia de capital en la Mishná (Sanhedrín 7.5) se refieren a casos en los que una persona es acusada de haber pronunciado en alguna ocasión el nombre divino "Yahweh" para deshonrar a Dios. Durante el juicio, la supuesta blasfemia del acusado no se repite en realidad, pero se usa algún sustituto del nombre divino. Solo al cierre del juicio se aclara el tribunal y, en

presencia de los jueces, se instruye al testigo principal: "Diga expresamente lo que escuchó". Luego repite las palabras blasfemas pronunciadas por el acusado, en las que todos los jueces se ponen de pie. rasgar sus ropas. En el juicio de Jesús, la blasfemia ocurre inesperadamente en el acto, de modo que solo el sumo sacerdote está de pie y rasga sus vestiduras. Si Jesús realmente pronunció el nombre divino diciendo: "Verás al Hijo del Hombre sentado a la diestra de Yahvé", un informe de lo que ocurrió en el juicio de Jesús no incluiría la pronunciación del nombre divino en sí, sino un sustituto de como "el Poder". Gundry concluye: "La colocación de la blasfemia de capital y el desgarro de la ropa en m. Sanh. 7.5, así como en Marcos favores. . . que el relato de Marcos sobre el juicio de Jesús se basa en información confiable. . . . Porque aunque los cristianos pudieron haber fabricado un relato tan difamatorio del Sanedrín, es improbable que los cristianos hayan fabricado -o siquiera podido fabricar- un relato que corresponde tan sutilmente a una idealización posterior de la jurisprudencia del Sanedrín en casos de blasfemia de capital ". 53 ¿Cómo? ¿Jesús deshonró a Dios? Gundry responde: "Mejor podemos pensar que el sumo sacerdote y el resto del sanedrín juzgan a Jesús por haber robado verbalmente a Dios la inconmensurabilidad y la unidad al elevarse a un nivel sobrehumano, retratándose a sí mismo como destinado a sentarse a la diestra de Dios y venir con las nubes del cielo".

Para Jesús, entonces, los títulos como "Mesías" e "Hijo de Dios", que no tienen ninguna connotación de divinidad, se infunden con tal connotación en su autocomprensión y uso, tal como lo hacen en I Enoch y 4 Ezra, por su convicción de que él es el hijo Danielico del hombre que debe sentarse a la diestra de Dios.

Cristología Implícita

De modo que el escepticismo de las generaciones anteriores con respecto al uso de los títulos cristológicos por parte de Jesús ha retrocedido en gran medida a medida que la Tercera Búsqueda del Jesús histórico ha adquirido una visión del medio religioso-cultural del judaísmo palestino del primer siglo. Pero podemos obtener información adicional sobre la autocomprensión de Jesús al examinar su enseñanza y comportamiento. La mayoría de los estudiosos creen que, en lo que dijo e hizo, Jesús hizo afirmaciones que implican lo mismo que los títulos. En otras palabras, los títulos sirven solo para expresar explícitamente lo que Jesús en su enseñanza y conducta ya había expresado implícitamente sobre sí mismo. Por lo tanto, revisemos algunas de las afirmaciones personales implícitas de Jesús ampliamente aceptadas en la erudición del Nuevo Testamento, totalmente aparte de la cuestión de los títulos cristológicos.

La predicación del Reino de Jesús

Uno de los hechos indiscutibles sobre Jesús de Nazaret es la centralidad del advenimiento del reino de Dios a su proclamación. Además, está claro que Jesús pensó en sí mismo como el centro de la venida del reino de Dios. El debate académico continúa sobre si el reino de Dios fue pensado por Jesús para estar ya aquí o todavía no llegó (o, como la mayoría de los eruditos piensan, ambos en una tensión dinámica), pero en cualquier caso es Jesús quien es la vanguardia y representante de ese Reino. Como veremos, Jesús llevó a cabo un ministerio de sanidades milagrosas y exorcismos como señales para la gente de la apertura del reino de Dios. Entonces surge la pregunta sobre el papel de Jesús en ese reino. ¿Era simplemente un heraldo de ese reino o tenía un papel más importante que desempeñar? Aquí encontramos el muy interesante dicho Q de Jesús sobre los papeles de sus doce discípulos en el reino venidero: "*En verdad, te digo, en el mundo nuevo. . . Ustedes, que me han seguido, también se sentarán en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel*" (Mateo 19:28, véase Lucas 22: 28-30). Es probable que el dicho sea auténtico, no solo porque parece imaginar un reino terrenal que no se materializó de inmediato, sino también por la

incomodidad de imaginar un trono para Judas Iscariote, quien se sabe que ha apostatado. El llamado de Jesús a doce discípulos no se considera accidental: el número doce es significativo y corresponde al número de tribus de la nación completa de Israel. Este hecho tiene interesantes ramificaciones para la visión de Jesús de Israel como una entidad política; pero nuestro interés está en otra parte. Si los doce discípulos se sentaran en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel, ¿quién será el rey sobre todo Israel? La respuesta clara es, Jesús mismo. Ciertamente no estará debajo de los discípulos ni fuera de Israel, pero estará por encima de los discípulos como el Rey de Israel. En resumen, Jesús pensó en sí mismo como el Mesías real de Israel. De este modo, la autocomprensión mesiánica de Jesús está implícita en su proclamación de la inauguración del reino de Dios en su persona y ministerio, completamente aparte de sus afirmaciones explícitas.

La autoridad de Jesús

El sentido personal de Jesús de actuar y hablar con la autoridad divina es evidente de varias maneras.

Primero, su autoridad se expresa en el contenido y el estilo de su enseñanza. Estos dos aspectos de su enseñanza son especialmente evidentes en el Sermón del Monte. El típico estilo rabínico de enseñanza consistía en citar extensamente a maestros doctos, que proporcionaban la base de la autoridad para la propia enseñanza. Pero Jesús hizo exactamente lo opuesto. Él comenzó: "Has oído que se dijo a los hombres de antaño. . . "Y citó la Ley mosaica; luego continuó, "Pero te digo. . . "Y dio su propia enseñanza. Así, Jesús equiparó su propia autoridad con la de la Torá divinamente dada. No es de extrañar que Mateo comente: "Cuando Jesús terminó estas palabras, la multitud se asombró de su enseñanza, porque les enseñaba como uno que tenía autoridad, y no como sus escribas" (Mateo 7: 28-29 rsv). Pero no es solo que Jesús puso su autoridad personal a la par con la de la Ley divina. Más que eso, ajustó la Ley bajo su propia autoridad. Aunque los eruditos judíos han intentado valientemente asimilar las enseñanzas éticas de Jesús a la tradición del judaísmo, la oposición de Jesús de su propia autoridad personal a la Torah divina dada por medio de Moisés es la roca sobre la cual todos estos intentos finalmente se rompen. Tomemos, por ejemplo, la enseñanza de Jesús sobre el divorcio en Mateo 5: 31-32 (ver Marcos 10: 2-12). Aquí Jesús cita explícitamente la enseñanza de la Ley (Deuteronomio 24: 1-4) y se opone a ella, sobre la base de su propia autoridad, su enseñanza sobre el tema. En el pasaje de Marcos, él declara que Moisés no representa la voluntad perfecta de Dios en este asunto y presume corregir la Ley por su propia autoridad en cuanto a lo que realmente es la voluntad de Dios. Pero ningún ser humano, ningún profeta o maestro o carismático tiene ese tipo de autoridad. "Jesús", observa Witherington, "parece asumir una autoridad sobre la Torá que ningún fariseo o profeta del Antiguo Testamento asumió, la autoridad para dejarla de lado".

En su provocador diálogo Un rabino habla con Jesús, el eminente erudito judío Jacob Neusner explica que es precisamente sobre esta base por qué él, como judío, no habría seguido a Jesús si hubiera vivido en la Palestina del primer siglo. Al explicar que para un judío, la Torá es la revelación de Dios a Moisés, él afirma:

> *Los judíos creen en la Torá de Moisés. . . y esa creencia requiere que los judíos fieles entren en desacuerdo con las enseñanzas de Jesús, sobre la base de que esas enseñanzas en puntos importantes contradicen la Torá. . . . Y por lo tanto, debido a que esa enseñanza específica estaba tan desfasada con la Torá y el pacto del Sinaí, no pude seguirlo y tampoco ahora. Eso no es porque sea obstinado o incrédulo. Es porque creo que Dios ha dado una Torá diferente de la que Jesús enseña; y que la*

Torá, la que Moisés obtuvo en el Sinaí, está en el juicio de la Torá de Jesús, ya que dicta verdadero y falso para todas las otras torras que la gente quiere enseñar en el nombre de Dios.

Dado el estatus supremamente autoritario de la Torá divinamente revelada, la enseñanza de Jesús puede parecer presuntuosa e incluso blasfema. En efecto, como lo expresó Robert Hutchinson, "Neusner quiere preguntarle a Jesús: '¿Quién crees que eres, Dios?'" 58. El mismo Neusner reconoce que "nadie puede encontrar a Jesús con Mateo sin coincidir que ante nosotros en la mente del evangelista Dios encarnado. "59 Pero si la oposición de Jesús a su enseñanza personal de la Torá es una faceta auténtica del Jesús histórico, como admiten incluso los estudiosos escépticos del Seminario de Jesús, entonces parece que Jesús se arrogó la autoridad de Dios. Según Robert Guelich, "uno no debe rehuir la sorprendente antítesis entre Dios y los antiguos. Pero les digo que aquí yace no solo la llave de la antítesis sino el ministerio de Jesús".

En segundo lugar, el uso de amen en Jesús expresa su autoridad. La expresión frecuentemente atribuida a Jesús, "*Verdaderamente, de verdad te digo*", es históricamente única y se reconoce en todas las manos que fue utilizada por Jesús para comenzar su enseñanza. Sirvió para marcar su palabra autorizada sobre algún tema, generalmente una declaración sobre el inquebrantable reino de Dios o sobre el propio trabajo de Jesús. Ben Witherington en su aclamado estudio de la cristología de Jesús explica el significado del uso de Jesús de la frase "Amén, te digo":

No es suficiente compararlo con "así dice el Señor", aunque ese es el paralelo más cercano. Jesús no está simplemente hablando por Yahweh, sino por sí mismo y por su propia autoridad. . . . Esto sugiere fuertemente que se consideraba una persona de autoridad más allá de lo que los profetas decían ser. Él podía dar fe de su propia veracidad y hablar en su propio nombre, y sin embargo, sus palabras debían tomarse como teniendo la misma o mayor autoridad que las palabras divinas de los profetas. Aquí había alguien que pensó que poseía no solo inspiración divina. . . sino también la autoridad divina y el poder de la expresión divina directa. El uso de amén seguido por "te digo" debe ser dado todo su peso a la luz de su contexto: el judaísmo temprano.

Que el análisis de Witherington es correcto es evidente a partir de la queja del escritor judío ortodoxo Ahad ha'am: "Israel no puede aceptar con entusiasmo religioso, como la Palabra de Dios, las declaraciones de un hombre que habla en su propio nombre, no 'así dice el Señor" pero 'te digo'. Este 'Yo' es en sí mismo suficiente para apartar al judaísmo de los gentiles para siempre".

En tercer lugar, la autoridad de Jesús es especialmente evidente en su papel como exorcista. Por más vergonzoso que pueda ser para muchos teólogos modernos, es históricamente cierto que Jesús creía tener el poder de expulsar demonios. Esto era una señal para las personas de su autoridad divina. Él declaró: "Pero si por el dedo de Dios echo fuera demonios, entonces el reino de Dios ha venido sobre ustedes" (Lucas 11:20 es). Este dicho, que la erudición del Nuevo Testamento reconoce como auténtico, es notable por dos razones. Primero, muestra que Jesús reclamó la autoridad divina sobre las fuerzas espirituales del mal. Segundo, muestra que Jesús creía que en sí mismo había venido el reino de Dios. Según el pensamiento judío, el reino de Dios vendría al final de la historia cuando el Señor reinaría sobre Israel y las naciones. Pero Jesús estaba diciendo: "Mi habilidad para gobernar las fuerzas espirituales de la oscuridad muestra que en mí el reino de Dios ya está presente entre ustedes". Como explica Ben Meyer en su estudio de los objetivos de Jesús, "Los exorcismos apuntaron más allá de sí mismos al ¡amanecer del reinado de Dios! En términos de la historia de las religiones, esto le da un perfil completamente distintivo a los exorcismos de Jesús. Se convierten . . . signos del eschaton. "64 Los exorcismos de Jesús señalaban que una nueva era

estaba amaneciendo y que Satanás estaba siendo expulsado con decisión. Más que eso, sin embargo; porque el advenimiento del reino de Dios era inseparable del advenimiento de Dios mismo, como explica Meyer:

> *Dalman señaló que en la literatura targumica "el reino de Dios" aparece como una circunlocución reverencial para "Dios" (como gobernante). Jeremías acertadamente encuentra este fenómeno también en el idioma de Jesús, de modo que las palabras "¡el reino de Dios está cerca!" Significa virtualmente "Dios está cerca", ¡en la puerta o ya está aquí!*

Al afirmar que en sí mismo el reino de Dios ya había llegado, como lo demostraron visiblemente sus exorcismos, Jesús estaba, en efecto, diciendo que en sí mismo Dios se había acercado, poniéndose así en el lugar de Dios. Finalmente, el sentido de autoridad divina de Jesús se manifiesta claramente en su pretensión de perdonar los pecados. Varias de las parábolas de Jesús, que todas las manos reconocen haber sido pronunciadas por el Jesús histórico, muestran que él asumió la prerrogativa de perdonar los pecados. En parábolas como el hijo pródigo, la oveja perdida, etc., Jesús describe a personas que se han apartado de Dios y están perdidas en el pecado. En el pensamiento judío, esa persona se perdió irremediablemente y, por lo tanto, se la dio por muerta. Pero Jesús extendió el perdón a tales personas y les dio la bienvenida al redil. El problema es que nadie más que Dios tenía la autoridad para hacer tal proclamación. Ningún mero profeta podría presumir de hablar por Dios en este asunto. Como lo dice Royce Gruenler, Jesús "está hablando conscientemente como la voz de Dios en asuntos que pertenecen solo a Dios. . . . La evidencia claramente nos lleva a afirmar que Jesús implícitamente afirma hacer lo que solo Dios puede hacer, perdonar pecados. . . . Las autoridades religiosas entendieron correctamente su reclamo de la autoridad divina para perdonar a los pecadores, pero interpretaron sus afirmaciones como blasfemas y buscaron su ejecución”.

Lo que Jesús enseñó en sus parábolas, actuó en la vida real. Una de las características más radicales del Jesús histórico fue su práctica de invitar a prostitutas, recaudadores de peajes y otros marginados a tener comunión con él alrededor de la mesa. Esta era una ilustración viviente del perdón de Dios de ellos y su invitación de ellos a la comunión en el reino de Dios Como explica John Meier, a los ojos de los judíos religiosos

> *La comunión de la mesa de Jesús con la impureza ritual o moralmente impura comunicó a Jesús mismo. Jesús, por supuesto, lo vio al revés: estaba comunicando la salvación a los marginados religiosos. Sus comidas con los pecadores. . . se encontraron las celebraciones de los perdidos, de la misericordia de Dios extendiéndose y abrazando al hijo pródigo que regresaba a casa. Sus banquetes con israelitas pecadores fueron una preparación y un anticipo del banquete que se avecina en el reino de Dios.*

Críticos como Crossan que ven el compañerismo de la mesa de Jesús como una mera demostración del igualitarismo de Jesús han perdido su rasgo más distintivo: la reconciliación de los pecadores y su integración en el reino de Dios. En la mesa de confraternización con el inmoral y el inmundo, Jesús actúa en el lugar de Dios para darles la bienvenida al reino de Dios. No es de extrañar que las autoridades religiosas consideraran esta actividad presuntuosa como una blasfemia e intentaron crucificarlo (véase la reacción al reclamo de Jesús en Marcos 2: 1-12 de que, como Hijo del Hombre, él tiene autoridad para perdonar pecados).

Por lo tanto, la mayoría de los críticos del Nuevo Testamento reconocen que el Jesús histórico actuó y habló con una autoconciencia de autoridad divina y que, además, él vio en su propia persona la venida del tan esperado reino de Dios e invitó a la gente a su compañerismo.

Milagros de Jesús

Jesús se creía a sí mismo no solo un exorcista sino un hacedor de milagros. Recuerde su respuesta a los discípulos de Juan el Bautista: "Ve y dile a Juan lo que oyes y ves: los ciegos ven y los cojos caminan, los leprosos son limpiados y los sordos oyen, y los muertos resucitan, y los pobres que se les prediquen buenas nuevas "(Mateo 11: 4-5 esv). Dunn comenta: "*Cualesquiera que fueran los 'hechos', Jesús evidentemente creyó que había curado casos de ceguera, cojera y sordera; de hecho, no hay razón para dudar de que creía que los leprosos habían sido curados bajo su ministerio y que los muertos habían sido restaurados*".

Además, las historias de milagros están tan ampliamente representadas en todos los estratos de las tradiciones evangélicas que sería fatuo considerarlas como no enraizadas en la vida de Jesús. Por lo tanto, el consenso de la erudición del Nuevo Testamento concuerda en que Jesús sí realizó "milagros", cualquiera que sea el que quiera interpretar o explicar. Al final de su largo y detallado estudio de los milagros de Jesús, Meier concluye:

> *El testimonio global de la figura de Jesús como sanador de las enfermedades y enfermedades físicas es, por lo tanto, incluso más fuerte que el testimonio de su actividad como exorcista. . . . En resumen, la afirmación de que Jesús actuó como y fue visto como un exorcista y sanador durante su ministerio público tiene tanta corroboración histórica como casi cualquier otra declaración que podamos hacer sobre el Jesús de la historia.*

Por lo tanto, está claro que Jesús al menos pensó que tenía el poder de realizar milagros; y en eso la mayoría de los críticos del Nuevo Testamento están de acuerdo.

Los milagros de Jesús adquieren un significado cristológico a la luz del hecho de que, al igual que sus exorcismos, fueron tomados como signos de la ruptura del reino de Dios. Este es el sentido de la alusión de Jesús a Isaías 35: 5-6; 61: 1 supra. Como tales, funcionaban fundamentalmente diferente de las maravillas realizadas por magos helenísticos u hombres santos judíos. Además, los milagros de Jesús difieren de los de sus compatriotas Honi y Hanina en que Jesús nunca ora para que se haga un milagro; primero puede expresar su agradecimiento al Padre, pero luego él mismo lo hace. Y lo hace en su propio nombre, no en el de Dios. Además, ni Honi ni Hanina llevaron a cabo un ministerio profético, hicieron afirmaciones mesiánicas o trajeron nuevas enseñanzas junto con sus milagros. Por lo tanto, la autocomprensión de Jesús no puede reducirse simplemente a la de otro carismático judío santo.

Esto es bastante notable en sí mismo; pero hay más. Porque el reclamo de Jesús de poder curar milagrosamente todas las enfermedades y debilidades también contiene un reclamo implícito de divinidad. Como explica Howard Kee, un erudito del Nuevo Testamento de la Universidad de Boston que se ha especializado en el estudio de los milagros del Evangelio, para el judaísmo del Antiguo Testamento, Dios es quien sana todas las enfermedades de Israel. En esta luz, el reclamo de Jesús de sanar milagrosamente, sin uso de ningún medio médico, adquiere un nuevo significado:

En efecto, Jesús toma el lugar de Dios como sanador de Israel. No se necesitan médicos ni medicinas para él; él sana a medida que Dios sana. Compare el reclamo de Jesús de haber sanado a los leprosos con 2 Reyes 5: 7 (rsv): "Cuando el rey de Israel leyó la carta [del rey de Siria acerca de la lepra de Naamán],

rasgó sus vestidos y dijo: '¿Soy yo Dios, matar y dar vida, ¿este hombre me envía un mensaje para curar a un hombre de su lepra? '". Jesús asume el lugar reservado para Dios en el Antiguo Testamento. Por lo tanto, su pretensión de realizar milagros no solo es sorprendente en sí misma, sino que tiene un significado más profundo al implicar a la divinidad de Jesús.

Vida de oración de Jesús

Jesús siempre oró a Dios como "Padre". El erudito alemán del Nuevo Testamento Joaquín Jeremías demostró que tal práctica está atestiguada en cada capa de las tradiciones del Evangelio (Marcos 14:36, Mateo 11: 25-26 / Lucas 10:21; 26:42; Lucas 23:34, 46; Juan 12: 27-28). Detrás de la palabra griega pater para Padre yace el arameo "abba" (Marcos 14:36), un término familiar. Esto contrasta con lo que D. R. Bauer llama "*el término hebreo obsoleto y formalizado*" abi ", que se usa típicamente en las oraciones judías. Jesús pensó así en sí mismo como el hijo de Dios en un sentido íntimo. Esta misma forma íntima de dirigirse a Dios aparece también en la práctica cristiana primitiva (Romanos 8:15, Gálatas 4: 6-7), sin duda conservada en las iglesias de habla griega a imitación de Jesús. Ya que la oración a Dios como *abba* fue parte de la práctica cristiana, el mero uso de abba no puede decirse que indique una relación filial con Dios, única para Jesús. Pero la práctica de Jesús es digna de mención porque esta expresión fue original para él y fue su única y consistente forma de dirigirse a Dios. También es digno de mención que, aunque Jesús pudo haber enseñado a sus discípulos a orar a Dios como Abba, nunca se unió a ellos para orar "Padre nuestro. . . "Por el contrario, siempre se refirió a Dios como" mi Padre". Esta distinción lleva a una circunlocución extraña como Juan 20:17:" mi Padre y tu Padre ". . . mi Dios y tu Dios". La vida de oración de Jesús insinúa así que se consideraba a sí mismo como el Hijo de Dios en un sentido único que lo diferenciaba del resto de los discípulos.

El estado de Jesús como árbitro del Destino Eterno del Pueblo

Jesús sostuvo que las actitudes de la gente hacia sí mismo serían el factor determinante en el juicio de Dios en el día del juicio. Él proclamó: "Les digo que, cualquiera que me reconozca delante de los hombres, el Hijo del hombre también reconocerá ante los ángeles de Dios; pero el que me niega delante de los hombres será negado delante de los ángeles de Dios "(Lucas 12: 8-9 rsv) .75 No tengo dudas de que en este pasaje Jesús se refiere a sí mismo como el Hijo del Hombre, sin referirse a algunos tercera figura además de sí mismo. Pero sea como fuere, el punto es que cualquiera que sea el Hijo del Hombre, Jesús está reclamando que las personas serán juzgadas ante él sobre la base de su respuesta a Jesús. Piénselo: el destino eterno de las personas se basa en su respuesta a Jesús. No se equivoquen: si Jesús no fuera divino, entonces este reclamo solo podría considerarse como el dogmatismo más estrecho y objetable. Porque Jesús dice que la salvación de las personas depende de su confesión al mismo Jesús.

La discusión del autoconcepto implícito de Jesús podría seguir y seguir. Según Witherington, cualquier teoría adecuada de la autocomprensión de Jesús debe ser capaz de explicar las siguientes trece características establecidas del Jesús histórico:

- su enfoque independiente de la ley
- su alimentación de los 5,000
- su interpretación de sus milagros
- su proclamación del reino de Dios como presente e inquebrantable en su ministerio
- su elección de doce discípulos
- su uso del Hijo del Hombre

- su uso de amén
- su uso de Abba
- su distinción de sus contemporáneos, incluyendo a Juan el Bautista, los fariseos, los revolucionarios judíos y los discípulos
- su creencia de que el futuro de uno con Dios depende de cómo uno reaccionó a su ministerio
- su comprensión de que su muerte fue necesaria para rectificar los asuntos entre Dios y su pueblo
- su sentido de misión a todo Israel, especialmente a los pecadores y marginados, lo que condujo a la comunión de mesa con tales personas
- sus elevadas expectativas mesiánicas en un patrón repetido de controversia con sus contemporáneos.

Aunque no hemos discutido todos estos asuntos, creo que se ha dicho lo suficiente como para indicar el auto concepto radical de Jesús. Aquí hay un hombre que se considera a sí mismo como el Mesías prometido, el único Hijo de Dios, el Hijo Danielico del Hombre a quien se le daría todo el dominio y la autoridad, que afirmaba actuar y hablar con autoridad divina, que se consideraba un trabajador de milagros, y que creía que el destino eterno de las personas dependía de si creían en él o no. **Gruenler** lo resume así: "Es un hecho sorprendente de la investigación moderna del Nuevo Testamento que las claves esenciales para leer correctamente la auto comprensión cristológica implícita de Jesús son abundantemente claras". Hay, concluye, "evidencia absolutamente convincente" de que Jesús sí lo hizo pretenden estar en el mismo lugar de Dios.

Horst Georg Pöhlmann informa en su informe *Abriss der Dogmatik*: "*En resumen, se podría decir que hoy en día existe prácticamente un consenso sobre lo que se debe ver en lo histórico en Jesús. Consiste en el hecho de que Jesús vino a la escena con una autoridad inaudita, es decir, con la autoridad de Dios, con el reclamo de la autoridad para permanecer en el lugar de Dios y hablarnos y llevarnos a la salvación*". 78 Esto implica, dice Pöhlmann, una Cristología implícita. Él concluye:

> *Este inaudito reclamo de autoridad, como viene a la expresión en la antítesis del Sermón del Monte, por ejemplo, es cristología implícita, ya que presupone una unidad de Jesús con Dios que es más profunda que la de todos los hombres, es decir, una unidad de esencia Esta . . . reclamar a la autoridad es explicable solo desde el lado de su deidad. Esta autoridad solo Dios mismo puede reclamar. Con respecto a Jesús, hay solo dos modos posibles de comportamiento: o creer que en él Dios nos encuentra o clavarlo a la cruz como un blasfemo. Tertium no datur.*

No hay tercer camino.

Conclusión

El uso explícito de títulos cristológicos como el Mesías, el Hijo de Dios, y especialmente el Hijo del Hombre, combinado con afirmaciones cristológicas implícitas hechas a través de su enseñanza y conducta, indica una autocomprensión radical por parte de Jesús de Nazaret. De hecho, tan extraordinaria fue la persona que Jesús pensó ser que Dunn al final de su estudio de la autoconciencia de Jesús se siente obligado a comentar: "Una última pregunta no puede ser ignorada: ¿estaba loco Jesús?" Dunn rechaza la la hipótesis de que Jesús estaba loco porque no puede explicar el retrato completo de Jesús que tenemos en los Evangelios. El equilibrio y la solidez de toda la vida y las enseñanzas de Jesús hacen evidente que él no era un lunático. Pero nótese que por medio de estas afirmaciones de Jesús, sobre la base de dichos que

se muestran como auténticos, volvemos al mismo dilema planteado por la apologética tradicional: si Jesús no era quien decía ser, entonces era o bien un charlatán o un loco, ninguno de los cuales es plausible. Por lo tanto, ¿por qué no aceptarlo como el divino Hijo de Dios, tal como lo hicieron los primeros cristianos?

Aplicación Práctica

Es intelectualmente gratificante ver cómo la crítica contemporánea del Nuevo Testamento ha servido para apoyar en lugar de socavar una alta visión de Cristo. La negativa de los críticos radicales a extraer las obvias implicaciones cristológicas de los dichos incuestionablemente auténticos de Jesús se debe no a la falta de evidencia histórica, sino a sus prejuicios personales antimetafísicos y, francamente, anti-calcedonios. La evidencia, por lo tanto, reivindica el enfoque de la apologética tradicional. Pero aquí una palabra de precaución estaría en orden. A menudo uno escucha a la gente decir: "No entiendo todos los argumentos filosóficos para la existencia de Dios y demás. Prefiero la apologética histórica. Sospecho que aquellos que dicen esto piensan que la apologética histórica es fácil y les permitirá evitar el pensamiento duro involucrado en los argumentos filosóficos. Pero esta sección debería enseñarnos claramente que esto no es así. Es ingenuo y obsoleto simplemente para salir a relucir el dilema "Mentiroso, lunático o Señor" y aducir varios textos de prueba donde Jesús afirma ser el Hijo de Dios, el Mesías, y así sucesivamente. La publicidad generada por el Seminario de Jesús y El Código Da Vinci ha convertido ese enfoque en obsoleto para siempre. Por el contrario, si una apologética basada en los reclamos de Cristo va a funcionar, debemos hacer el trabajo requerido para resolver esas afirmaciones de Jesús que pueden establecerse como auténticas, y luego extraer sus implicaciones. Esto implicará no solo dominar el griego, sino también los métodos de la crítica moderna y los criterios de autenticidad. Lejos de ser fácil, la apologética histórica, si se hace bien, es tan difícil como la apologética filosófica. La única razón por la que la mayoría de las personas piensa que la apología histórica es más fácil es porque lo hacen superficialmente. ¡Pero, por supuesto, también se puede hacer una apologética filosófica superficialmente! Mi punto es que si vamos a hacer un trabajo creíble en nuestra apologética, tenemos que pensar duro y el trabajo duro requerido, o al menos confiar en quienes lo han hecho.

Ahora, al aplicar este material en el evangelismo, creo que a menudo es más efectivo cuando se usa defensivamente que ofensivamente. Es decir, si el incrédulo dice que Jesús fue solo un buen hombre o un maestro religioso, entonces enfréntalo con las afirmaciones de Cristo. Utilizado ofensivamente para convencer a alguien de que Jesús era divino, esta apologética puede desviarse a nivel popular. Mucha gente dirá que Jesús era un hombre de afuera del espacio, y cuanto más discutas con ellos, más se atrincheran en esta posición. Por supuesto, tal vista es irremediablemente excéntrica, por lo que, curiosamente, la apologética es probablemente más efectiva en el nivel académico que en el popular. Creo que un enfoque más efectivo es argumentar que las afirmaciones de Jesús proporcionan el contexto histórico-religioso en el que su resurrección se vuelve significativa, ya que reivindica esas afirmaciones. Por supuesto, los no cristianos aún podrían decir que Jesús era del espacio exterior y que volvió a la vida como ET, en cuyo caso la estrategia más efectiva no es discutir con él, sino simplemente señalar que ningún erudito cree tal cosa. . Si discutes con él, esto da la impresión de que su punto de vista vale la pena refutarlo y, por lo tanto, tiene cierta credibilidad, lo cual no es cierto. Así que simplemente déjelo de lado, y es de esperar que el incrédulo, que no desea sentirse intelectualmente aislado, tampoco lo tome demasiado en serio. Tomados en conjunto con evidencia de la resurrección, y se podría añadir, con la evidencia de los

milagros de Jesús y con la profecía cumplida, que no he discutido las demandas radicales de Jesús se convierten en una poderosa disculpa para la fe cristiana.

8. LA RESURRECCIÓN DE JESUS

Dios y la inmortalidad: esas eran las dos condiciones que consideramos necesarias para que el hombre tenga una existencia significativa. He argumentado que Dios existe, y ahora hemos llegado a la segunda consideración, la inmortalidad. Contra el oscuro fondo de la desesperación del hombre moderno, la proclamación cristiana de la resurrección es una luz brillante de esperanza. Los primeros cristianos vieron la resurrección de Jesús como la justificación de sus afirmaciones personales y el preludio de nuestra propia resurrección a la vida eterna. Si Jesús resucitó de entre los muertos, entonces sus reclamos son vindicados y nuestra esperanza cristiana es segura; si Jesús no se levantó, nuestra fe es inútil y caemos en la desesperación. ¿Cuán creíble es, entonces, el testimonio del Nuevo Testamento de la resurrección de Jesús?

Trasfondo Histórico

La apología histórica de la resurrección jugó un papel central en el caso de los apologistas cristianos durante la controversia Deísta. Una revisión de sus argumentos y de las razones del declive de esta forma de apologética será útil para preparar el camino para una evaluación contemporánea de la resurrección. Con demasiada frecuencia, los cristianos de hoy en día emplean una apología de la resurrección que era adecuada para el uso contra los oponentes del siglo XVIII, pero hoy es ineficaz para hacer frente a las objeciones planteadas por la crítica bíblica moderna.

El caso de la resurrección en la apologética tradicional

La apologética tradicional se puede resumir en tres pasos.

Los Evangelios son Auténticos

El objetivo de este paso en el argumento fue defender la autoría apostólica de los Evangelios. El razonamiento era que si los Evangelios realmente fueron escritos por los discípulos, entonces, simplemente, eran verdaderos relatos o eran mentiras. Dado que los deístas concedieron la autoría apostólica de los Evangelios, se vieron reducidos a defender la posición inverosímil de que los Evangelios eran un tejido de falsedades deliberadas. Para demostrar la autenticidad de los Evangelios, **Jacob Vernet** (a quien conocimos en el capítulo 4) apela a la evidencia interna y externa.

Evidencia Interna

Bajo evidencia interna, **Vernet** nota que el estilo de escritura en los Evangelios es simple y vivo, lo que esperaríamos de sus autores tradicionalmente aceptados. Además, dado que Lucas fue escrito antes de Hechos, y dado que Hechos fue escrito antes de la muerte de Pablo, Lucas debe tener una fecha temprana, lo que habla de su autenticidad. Los Evangelios también muestran un conocimiento íntimo de Jerusalén antes de su destrucción en a.d. 70. Las profecías de Jesús sobre ese evento deben haber sido escritas antes de la caída de Jerusalén, porque de lo contrario la iglesia habría separado el elemento apocalíptico en las profecías, lo que hace que parezcan concernientes al fin del mundo. Como el fin del mundo no se produjo cuando Jerusalén fue destruida, las llamadas profecías de su destrucción que fueron escritas realmente después de la destrucción de la ciudad no habrían hecho que ese evento pareciera tan estrechamente relacionado con el fin del mundo. Por lo tanto, los Evangelios deben haber sido escritos antes de a.d. 70. Además, los Evangelios están llenos de nombres propios, fechas, detalles culturales, eventos históricos y costumbres y opiniones de ese tiempo. Las historias de las debilidades humanas de Jesús y de las faltas

de los discípulos también reflejan la precisión de los Evangelios. Además, hubiera sido imposible para los falsificadores armar una narración tan consistente como la que encontramos en los Evangelios. Los Evangelios no intentan suprimir aparentes discrepancias, lo que indica su originalidad. No hay ningún intento de armonización entre los Evangelios, como podemos esperar de los falsificadores. Finalmente, el estilo de cada evangelio particular es apropiado para lo que sabemos de las personalidades de los autores tradicionales.

Gottfried Less agrega al caso de **Vernet** el punto adicional de que los Evangelios no contienen anacronismos; los autores parecen haber sido judíos del primer siglo que fueron testigos de los eventos. **William Paley** agrega una consideración final: *los modismos hebreo y siríaco que marcan los Evangelios son apropiados para los autores tradicionales*. Llega a la conclusión de que no hay más razón para dudar de que los Evangelios provengan de los autores tradicionales que no haya duda de que las obras de **Filón** o **Josefo** son auténticas, excepto que los Evangelios contienen eventos sobrenaturales.

Evidencia Externa

Pasando junto a la evidencia externa de la autenticidad de los Evangelios, **Vernet** argumenta que los discípulos deben haber dejado algunos escritos, comprometidos como estaban en dar lecciones y aconsejar a creyentes que estaban geográficamente distantes. ¿Y qué podrían ser estos escritos sino los Evangelios y las Epístolas? De manera similar, **Paley** razona que eventualmente los apóstoles habrían necesitado publicar narraciones precisas de la historia de Jesús, de modo que cualquier intento espurio sería desacreditado y se preservarían los evangelios genuinos. Además, continúa **Vernet**, hubo muchos testigos oculares que todavía estaban vivos cuando se escribieron los libros que podrían testificar si provenían de sus supuestos autores o no. Lo que es más importante, el testimonio extra bíblico atribuye unánimemente los Evangelios a sus autores tradicionales.

No se puede encontrar una mejor presentación de este punto que el extenso argumento de once puntos de **Paley**. Primero, los Evangelios y los Hechos son citados por una serie de autores, comenzando con aquellos contemporáneos con los apóstoles y continuando en una sucesión regular y cercana. Esta es la forma más fuerte de testimonio histórico, regularmente empleada para establecer la autoría de las obras seculares; y cuando esta prueba se aplica a los Evangelios, su autenticidad es incuestionablemente establecida. **Paley** traza esta cadena de testimonios desde la Epístola de Bernabé, la Epístola de Clemente, y el Pastor de Hermas hasta Eusebio en d. 315. **Less** presenta evidencia similar, y concluye que hay un mejor testimonio de la autenticidad de los libros del Nuevo Testamento que para cualquier obra clásica de la antigüedad.

Segundo, las Escrituras fueron citadas como autoritativas y únicas. Como prueba **Paley** cita a **Teófilo**, el escritor contra **Artemón**, **Hipólito**, **Orígenes** y muchos otros.

Tercero, las Escrituras fueron recogidas muy temprano en un volumen distinto. **Ignacio** se refiere a las colecciones conocidas como el Evangelio y los Apóstoles, lo que hoy llamamos los Evangelios y las Epístolas. Según **Eusebio**, unos sesenta años después de la aparición de los Evangelios, **Quadratus** los distribuyó a los conversos durante sus viajes. **Ireneo** y **Melito** se refieren a la colección de escritos que llamamos el Nuevo Testamento.

En cuarto lugar, estos escritos recibieron títulos de respeto. **Policarpo**, **Justino Mártir**, **Dionisio**, **Ireneo** y otros se refieren a ellos como Escrituras, escritos divinos, etc.

Quinto, estos escritos fueron leídos y expuestos públicamente. Las citas de **Justino Mártir**, **Tertuliano**, **Origen** y **Cipriano** van a probar el punto.

Sexto, copias, comentarios y armonías fueron escritos en estos libros. A este respecto, cabe destacar el **Diatesarón de Tatiano**, una armonía de los cuatro Evangelios, de aproximadamente a.d. 170. Con la única excepción del comentario de **Clemente** sobre la **Revelación de Pedro**, enfatiza **Paley**, ningún comentario fue escrito durante los primeros trescientos años después de Cristo en ningún libro fuera del Nuevo Testamento.

Séptimo, las Escrituras fueron aceptadas por todos los grupos heréticos así como también por los cristianos ortodoxos. Los ejemplos incluyen a los **Valentinianos**, los **Carpocratianos** y muchos otros.

Octavo, los Evangelios, Hechos, trece cartas de Pablo, 1 Juan y 1 Pedro fueron recibidos sin duda como auténticos incluso por aquellos que dudaron de la autenticidad de otros libros ahora en el canon. **Caius** acerca de a.d. 200 calculó aproximadamente trece de las cartas de Pablo, pero insistió en que Hebreos no había sido escrito por Pablo. Aproximadamente veinte años más tarde, **Orígenes** cita a Hebreos para probar un punto particular, pero señalando que algunos podrían disputar la autoridad de Hebreos, afirma que su punto puede probarse a partir de los libros indiscutibles de las Escrituras y cita a Mateo y Hechos. Aunque él expresa dudas sobre algunos libros, **Orígenes** informa que solo los cuatro Evangelios fueron recibidos sin disputa por toda la iglesia de Dios bajo el cielo.

Noveno, los primeros oponentes del cristianismo consideraron que los Evangelios contenían los relatos sobre los cuales se fundó la religión. **Celsus** admitió que los Evangelios fueron escritos por los discípulos. El pórfido atacó al cristianismo como se encuentra en los Evangelios. El emperador **Juliano** siguió el mismo procedimiento.

Décimo, se publicaron catálogos de auténticas Escrituras, que siempre contenían los Evangelios y los Hechos. **Paley** apoya el punto con citas de **Orígenes**, **Atanasio**, **Cirilo** y otros.

Undécimo, los llamados libros apócrifos del Nuevo Testamento nunca fueron tratados así. Es un hecho simple, afirma **Paley**, que con una sola excepción, ningún evangelio apócrifo es citado siquiera por ningún autor conocido durante los primeros trescientos años después de Cristo. De hecho, no hay evidencia de que existiera ningún evangelio inauténtico en el primer siglo, en el que se escribieron los cuatro Evangelios y Hechos. Los evangelios apócrifos nunca fueron citados, no fueron leídos en las asambleas cristianas, no fueron recogidos en un volumen, no fueron enumerados en los catálogos, no fueron notados por los adversarios de la cristiandad, no fueron apelados por los herejes, y no fueron objeto de comentarios o colaciones, pero fueron casi universalmente rechazadas por escritores cristianos de edades posteriores.

Por lo tanto, concluye **Paley**, la evidencia externa confirma fuertemente la autenticidad de los Evangelios. Incluso si se diera el caso de que los nombres de los autores tradicionalmente atribuidos a los Evangelios están equivocados, no se puede negar que los Evangelios sí contienen la historia que los apóstoles originales proclamaron y por la que trabajaron y sufrieron.

Tomados en conjunto, entonces, la evidencia interna y externa aducida por los apologistas cristianos sirvió para establecer el primer paso de su caso, que los evangelios son auténticos.

El Texto de los Evangelios es Puro

El segundo paso que a menudo tomaron los pensadores cristianos fue argumentar que el texto de los Evangelios es puro. Este paso fue importante para garantizar que los Evangelios que tenemos hoy sean los mismos Evangelios que los escritos originalmente.

Vernet, en apoyo de la pureza textual de los Evangelios, señala que debido a la necesidad de instrucción y devoción personal, estas escrituras deben haber sido copiadas muchas veces, lo que aumenta las posibilidades de preservar el texto original. De hecho, no hay otro trabajo antiguo disponible en tantas copias e idiomas, pero todas estas versiones coinciden en su contenido. El texto tampoco ha sido marcado por adiciones heréticas. La abundancia de manuscritos en una amplia distribución geográfica demuestra que el texto se ha transmitido con discrepancias insignificantes. Las diferencias que existen son bastante menores y son el resultado de errores involuntarios. El texto del Nuevo Testamento es tan bueno como el texto de las obras clásicas de la antigüedad.

A estas consideraciones, **Less** agrega que las citas de los libros del Nuevo Testamento en los primeros padres de la iglesia coinciden. Además, los Evangelios no podrían haber sido corrompidos sin una gran protesta por parte de los cristianos ortodoxos. Contra la idea de que podría haber habido una falsificación deliberada del texto, **Abbé Houtteville** argumenta que nadie podría haber corrompido todos los manuscritos. Además, no hay un momento preciso en el que la falsificación pudo haber ocurrido, ya que, como hemos visto, los libros del Nuevo Testamento son citados por los padres de la iglesia en sucesión regular y cercana. El texto no pudo haber sido falsificado antes de todos los testimonios externos, ya que los apóstoles todavía estaban vivos y podían repudiar cualquier manipulación de los Evangelios. En conclusión, **Vernet** acusa que repudiar la pureza textual de los Evangelios sería revertir todas las reglas de la crítica y rechazar todas las obras de la antigüedad, ya que el texto de esas obras es menos cierto que el de los Evangelios.

Los Evangelios son Confiables

Después de haber demostrado que los Evangelios son auténticos y que el texto de los Evangelios es puro, los pensadores cristianos estaban ahora en posición de argumentar que los Evangelios son históricamente confiables. Su argumento básicamente se redujo a un dilema: si *los relatos del Evangelio de los milagros y la resurrección de Jesús son falsos, entonces los apóstoles fueron engañadores o engañados*. Dado que estas dos alternativas son inverosímiles, se deduce que las narraciones de los Evangelios deben ser verdaderas.

Apóstoles ni Engañadores ni Engañados

Pasemos primero a los argumentos presentados contra el segundo cuerno del dilema: *que los apóstoles fueron engañados.* Esta alternativa abarca cualquier hipótesis que sostenga que Jesús no resucitó de entre los muertos, pero que los discípulos creían sinceramente que sí.

Humphrey Ditton en su Discurso sobre la *Resurrección de Jesucristo* (1712) sostiene que los apóstoles no podían haberse equivocado acerca de la resurrección. En primer lugar, los testigos de las apariciones estaban bien calificados. Hubo muchos testigos y tuvieron conocimiento personal de los hechos durante un período prolongado de cuarenta días. No es razonable, por lo tanto, atribuir su experiencia a la imaginación o soñar. Por otra parte, los discípulos no eran entusiastas religiosos, como es evidente por su comportamiento fresco y equilibrado, incluso en situaciones extremas. **Thomas Sherlock** responde a la acusación de que la evidencia de la resurrección consiste en el testimonio de mujeres tontas al señalar que ellos también tenían ojos y oídos para informar con precisión lo que habían experimentado; y lejos de ser

crédulos, en realidad eran incrédulos. También observa que las mujeres nunca fueron utilizadas como testigos de la resurrección en la predicación apostólica. Finalmente, agrega, el testimonio de los hombres no está peor por tener el testimonio de las mujeres también. (¡Este intercambio obviamente tuvo lugar antes de los días de la conciencia feminista!)

Paley responde a la alegación de que las apariciones de la resurrección fueron el resultado del "*entusiasmo religioso*" (es decir, fueron alucinaciones) al argumentar que la teoría falla en varios aspectos. Primero, no solo una persona, sino muchas vieron a Cristo aparecer. Segundo, lo vieron no individualmente sino juntos. En tercer lugar, lo vieron aparecer no solo una vez, sino varias veces. En cuarto lugar, no solo lo vieron, sino que lo tocaron, conversaron con él y comieron con él. Quinto y decisivamente, la hipótesis del entusiasmo religioso no explica la no producción del cuerpo. Hubiera sido imposible para los discípulos de Jesús haber creído en la resurrección de su maestro si su cadáver todavía estuviera en la tumba. Pero es igualmente increíble suponer que los discípulos podrían haber robado el cuerpo y haber perpetrado un engaño. Además, hubiera sido imposible que el cristianismo naciera en Jerusalén si el cuerpo de Jesús todavía estuviera en la tumba. Las autoridades judías sin duda lo habrían producido como la respuesta más breve y completa a todo el asunto. Pero todo lo que pudieron hacer fue afirmar que los discípulos habían robado el cuerpo. Por lo tanto, la hipótesis del entusiasmo religioso, al no explicar la ausencia del cadáver de Jesús, finalmente colapsa en la hipótesis de la conspiración y el engaño, lo que, según **Paley**, casi se ha abandonado en vista de la evidente sinceridad de los apóstoles, así como su carácter y los peligros que sufrieron al proclamar la verdad de la resurrección de Jesús.

Con la última observación de **Paley**, volvemos al primer clamor del dilema: *que los discípulos fueron engañadores*. Esta alternativa abarca cualquier hipótesis que sostenga que los discípulos sabían que los milagros y la resurrección de Jesús no tuvieron lugar, sino que, sin embargo, afirmaron que sí lo hicieron.

Uno de los argumentos más populares en contra de esta teoría es la obvia sinceridad de los discípulos, como lo atestiguan su sufrimiento y muerte. No se puede encontrar una declaración más elocuente del argumento que la de **Paley**: él trata de mostrar que los testigos originales de los eventos milagrosos de los Evangelios pasaron sus vidas en labores, peligros y sufrimientos, emprendidos voluntariamente en testimonio y como consecuencia de las cuentas que entregaron.

Paley argumenta primero sobre la naturaleza general del caso. Sabemos que la religión cristiana existe. O fue fundado por Jesús y los apóstoles o por otros, siendo el primero en silencio. La segunda alternativa es bastante increíble. Si los discípulos no hubieran seguido celosamente lo que Jesús había comenzado, el cristianismo habría muerto en el momento de su nacimiento. Si esto es así, entonces una vida de sacrificio misionero debe haber sido necesaria para los primeros apóstoles. Tal vida no es sin sus propios goces, pero solo son tales como la primavera de la sinceridad. Con una conciencia en el fondo de la vacuidad y la falsedad, la fatiga y la tensión se habrían vuelto insoportables.

Probablemente hubo dificultad y peligro en la propagación de una nueva religión. Con respecto a los judíos, la noción de que Jesús era el Mesías era contrario a las esperanzas y expectativas judías; El cristianismo bajó la estima de la ley judía; y los discípulos tendrían que haber reprochado a los líderes judíos como culpables de una ejecución que solo podría ser representada como un asesinato injusto y cruel. En cuanto a los romanos, podrían haber entendido el reino de Dios solo en términos de un reino terrenal, por lo tanto, un rival. Y con respecto a los paganos, el cristianismo no admitió ningún otro dios o adoración. Aunque los filósofos permitieron e incluso ordenaron la adoración de las deidades del estado, el

cristianismo no pudo tolerar tal arreglo. Por lo tanto, incluso en ausencia de un programa general de persecución, probablemente hubo estallidos aleatorios de violencia contra los cristianos. Las religiones paganas eran viejas y establecidas y no fácilmente derrocadas. Esas religiones generalmente eran consideradas por la gente común como igualmente verdaderas, por los filósofos como igualmente falsas, y por los magistrados como igualmente útiles. De ninguno de estos lados podrían los cristianos esperar protección. Finalmente, la naturaleza del caso requiere que estos primeros apóstoles hayan experimentado un gran cambio en sus vidas, ahora involucrados en la predicación, la oración, las reuniones religiosas, etc.

Lo que la naturaleza del caso parece requerir es confirmada por la historia. Escribiendo setenta años después de la muerte de Jesús, **Tácito** narra la persecución de **Nerón** unos treinta años después de Cristo, cómo los cristianos fueron vestidos con pieles de bestias salvajes y arrojados a los perros, cómo otros se untaron con brea y se usaron como antorchas humanas para iluminar la noche mientras Nerón cabalgaba vestido de auriga, viendo el espectáculo. Los testimonios de **Suetonio** y **Juvenal** confirman el hecho de que treinta y un años después de la muerte de Jesús, los cristianos morían por su fe. De los escritos de **Plinio** el Joven, **Marcial**, **Epicteto** y **Marco Aurelio**, está claro que los creyentes se someten voluntariamente a la tortura y la muerte en lugar de renunciar a su religión. Este sufrimiento está abundantemente atestiguado en las escrituras cristianas también. Cristo había sido asesinado por lo que dijo; los apóstoles podrían esperar el mismo trato. Las predicciones de Jesús en los Evangelios sobre el sufrimiento de sus seguidores fueron predicciones reales hechas realidad o se le pusieron en la boca porque de hecho se había producido la persecución. En Hechos, los sufrimientos de los cristianos se informan sobriamente sin extravagancia. Las epístolas abundan con referencias a persecuciones y exhortaciones a la constancia. En los primeros escritos de **Clemente**, **Hermas**, **Policarpo** e **Ignacio**, encontramos que los sufrimientos de los primeros creyentes fueron históricamente confirmados.

Está igualmente claro que fue por una historia milagrosa que estos cristianos estaban sufriendo. Después de todo, lo único que podía convencer a estos primeros cristianos de que Jesús era el Mesías era que pensaban que había algo sobrenatural en él. Los Evangelios son una historia milagrosa, y no tenemos otra historia transmitida a nosotros que la que figura en los Evangelios. El testimonio tan cuestionado de **Josefo** solo puede confirmar, no contradecir, los relatos de los Evangelios. Las cartas de **Bernabé** y **Clemente** se refieren a los milagros y la resurrección de Jesús. **Policarpo** menciona la resurrección de Cristo, e **Ireneo** relata que escuchó a **Policarpo** hablar de los milagros de Jesús. **Ignacio** habla de la resurrección. **Quadratus** informa que aún vivían personas que habían sido sanadas por Jesús. **Justino Mártir** menciona los milagros de Cristo. No existe una reliquia de una historia no milagrosa. Que la historia original deba perderse y ser reemplazada por otra va más allá de cualquier ejemplo conocido de corrupción incluso de la tradición oral, por no hablar de la experiencia de las transmisiones escritas.

Estos hechos muestran que la historia en los Evangelios era en esencia la misma historia que los cristianos tenían al principio. Eso significa, por ejemplo, que la resurrección de Jesús siempre fue parte de esta historia. Si fuésemos a detenernos aquí, observa **Paley**, tenemos una circunstancia sin parangón en la historia: que en el reinado de **Tiberio César** un cierto número de personas se dispuso a establecer una nueva religión, en cuya propagación voluntariamente se sometieron a grandes peligros, sufrimientos, y trabajos, todos por una historia milagrosa que proclamaron donde sea que fueran, y que la resurrección de un hombre muerto, a quien habían acompañado durante su vida, era una parte integral de esta historia.

Dado que ya se ha demostrado abundantemente que los relatos de los Evangelios provienen de sus autores apostólicos, concluye **Paley**, entonces la historia debe ser cierta. Porque los apóstoles no podían ser engañadores. Él pide:

> *Los hombres en tales circunstancias fingirían haber visto lo que nunca vieron; afirmar hechos de los que no tenían conocimiento, ir sobre la mentira para enseñar la virtud; y, aunque no solo está convencido de que Cristo es un impostor, sino que después de haber visto el éxito de su impostura en su crucifixión, persiste en continuar; y así persisten, como para traer sobre sí mismos, por nada, y con pleno conocimiento de la consecuencia, la enemistad y el odio, el peligro y la muerte?*

La pregunta es simplemente retórica, ya que el absurdo de la hipótesis del engaño es demasiado claro.

Un segundo argumento popular contra los engañadores de los discípulos fue que su carácter impide que sean mentirosos. **Humphrey Ditton** observa que los apóstoles eran simples hombres comunes, no astutos engañadores. Eran hombres de integridad moral incuestionable y su proclamación de la resurrección fue solemne y devota. No tenían absolutamente nada que ganar en términos mundanos al predicar esta doctrina. Además, habían sido criados en una religión que era muy diferente de la que predicaban. Especialmente extraña para ellos fue la idea de la muerte y la resurrección del Mesías judío. Esto milita en contra de que inventen esta idea. Las leyes judías contra el engaño y los falsos testimonios eran muy severas, lo que actuaría como disuasivo del fraude. Finalmente, fueron evidentemente sinceros en lo que proclamaron. A la luz de su carácter tan descrito, pregunta **Ditton** sin rodeos, ¿por qué no creer en el testimonio de estos hombres?

Un tercer argumento presionado por los apologistas fue que la noción de una conspiración es ridícula. **Vernet** piensa que es inconcebible que uno de los discípulos sugiera a los demás que dicen que Jesús resucitó cuando ambos, él y ellos, sabían exactamente lo contrario de lo que era verdad. ¿Cómo podría reunir a sus desconcertados colegas en un proyecto tan detestable? ¿Y debemos entonces creer que estos hombres comparecerán ante los jueces declarando la verdad de este producto de su imaginación? **Houtteville** afirma que una conspiración para falsificar la resurrección habría tenido que haber sido de proporciones tan inmanejables que los discípulos nunca la hubieran podido llevar a cabo. **Ditton** señala que si hubiera habido una conspiración, sin duda habría sido desenterrada por los adversarios de los discípulos, que tenían tanto el interés como el poder para exponer cualquier fraude. La experiencia común muestra que tales intrigas están inevitablemente expuestas incluso en los casos en que las posibilidades de descubrimiento son mucho menores que en el caso de la resurrección.

Sin embargo, un cuarto argumento, impulsado por **Less**, fue que los Evangelios se escribieron en una proximidad temporal y geográfica tal a los eventos que registran que hubiera sido casi imposible fabricar eventos. Cualquier persona que se preocupó podría haber comprobado la precisión de lo que informaron. El hecho de que los discípulos pudieron proclamar la resurrección en Jerusalén frente a sus enemigos unas semanas después de la crucifixión muestra que lo que proclamaron era verdadero, porque nunca podrían haber proclamado la resurrección bajo tales circunstancias si no hubiera ocurrido.

Quinto, el robo del cuerpo de la tumba por los discípulos hubiera sido imposible. **Ditton** argumenta que la historia de la guardia en la tumba es plausible, ya que los judíos tenían la capacidad y la motivación para proteger la tumba. Pero en este caso, los discípulos no pudieron haber robado el cuerpo a causa de la guardia armada. La afirmación de que los guardias se habían quedado dormidos es ridícula, porque en

ese caso no podrían haber sabido que fueron los discípulos quienes tomaron el cadáver. Además, agrega **Houtteville**, nadie podría haber entrado en la tumba sin despertar al guardia.

Sexto, incluso los enemigos del cristianismo reconocieron la resurrección de Jesús. Los judíos no negaron públicamente la acusación de los discípulos de que las autoridades habían sobornado a la guardia para guardar silencio. Si la acusación hubiera sido falsa, la habrían denunciado abiertamente. Por lo tanto, los enemigos de la cristiandad dieron testimonio de la resurrección.

Séptimo y último, el cambio dramático en los discípulos muestra que estaban absolutamente convencidos de que Jesús había resucitado de entre los muertos. Pasaron de las profundidades de la desesperación y la duda a una certeza gozosa de tal altura que predicaron la resurrección abierta y audazmente y sufrieron valientemente por ello.

Por lo tanto, la hipótesis del engaño es tan inverosímil como la hipótesis de que los apóstoles fueron engañados. Pero como ninguna de estas alternativas es razonable, la conclusión solo puede ser que estaban diciendo la verdad y que Jesús resucitó de entre los muertos.

El Origen del Cristianismo Prueba la Resurrección

Además de este dilema fundamental, los apologistas cristianos también restauraron el viejo argumento del origen de la iglesia. Supongamos, sugiere **Vernet**, que no hubo resurrección ni milagros: ¿cómo podrían una docena de hombres, pobres, toscos y aprensivos, poner patas arriba el mundo? Si Jesús no resucitó de entre los muertos, declara **Ditton**, entonces o bien debemos creer que un grupo pequeño e ignorante de engañadores venció los poderes del mundo y predicó una doctrina increíble sobre la faz de toda la tierra, que a su vez recibió esta ficción como la verdad sagrada de Dios; o bien, si no fueran engañadores, sino entusiastas, debemos creer que estos extremistas, arrastrados por el ímpetu de extravagantes caprichos, lograron difundir una falsedad que no solo la gente común, sino también los estadistas y filósofos, abrazaron como los sobrios verdad. Debido a que tal escenario es simplemente increíble, el mensaje de los apóstoles, que dio origen al cristianismo, debe ser verdadero.

El declive de la Apologética Histórica

La Vista de las Evidencias (1794) de **Paley** constituía la marca de las aguas profundas de la apología histórica de la resurrección. Durante el siglo XIX este enfoque retrocedió dramáticamente. De hecho, sería difícil encontrar un pensador significativo e influyente que defienda la fe cristiana sobre la base de la evidencia de la resurrección. Me parece que hubo dos factores que sirvieron para socavar la apologética tradicional.

El Avance de la Crítica Bíblica

El primero de ellos fue el avance de la crítica bíblica. En Inglaterra, la controversia del Deísmo disminuyó, en Francia fue interrumpida por la Revolución, pero en Alemania fue llevada a un plano superior. Existe un vínculo directo entre el Deísmo y el avance en la crítica bíblica que comenzó en Alemania a fines del siglo XVIII.

El diluvio de pensamiento y literatura del Deismo que se vertió en la Alemania del siglo XVIII desde Inglaterra y Francia provocó una crisis en la teología ortodoxa alemana. Esa teología había sido caracterizada por una doctrina extremadamente rígida de inspiración bíblica e infalibilidad y por un pietismo devocional. La crítica de los Deístas socavó la fe de muchos en la inerrancia de la Escritura, pero su piedad no les permitió unirse al campo Deísta y rechazar el cristianismo. Este grupo de eruditos,

generalmente llamados Racionalistas, por lo tanto, intentaron resolver la crisis forjando una nueva forma entre la ortodoxia y el Deísmo; es decir, liberaron el significado religioso de un texto de la historicidad de los eventos allí descritos. Los acontecimientos históricos fueron solo la forma, la cáscara, en la que se encarnó cierta verdad espiritual, transhistórica. Lo que era importante era la sustancia, el núcleo, no los simples adornos externos. De esta manera, los racionalistas podían aceptar la crítica del Deísta de los milagros pero al mismo tiempo retener la verdad espiritual expresada en estas historias. Con respecto a la resurrección, hemos visto que muchos racionalistas adoptaron alguna forma de la aparente teoría de la muerte para explicar la resurrección; pero para la mayoría aún conserva su significado espiritual y verdad.

Los racionalistas buscaron así un término medio entre los deístas y los sobrenaturalistas. Los deístas y los sobrenaturales estuvieron de acuerdo en que si los eventos de los Evangelios no ocurrían de hecho, entonces el cristianismo era falso. Pero los racionalistas, mientras sostenían con los deístas que los eventos nunca ocurrieron, sin embargo sostuvieron con los sobrenaturales que el cristianismo era verdadero. Echemos un vistazo a dos de las figuras principales en esta nueva dirección radical.

Herrmann Samuel Reimarus, profesor de lenguas orientales en Hamburgo, luchó en privado con las dudas sobre la verdad de la revelación bíblica. De 1730 a 1768 los escribió, y su escritura se convirtió en una enorme crítica de la Biblia de 4.000 páginas. Estaba preocupado por las muchas contradicciones que encontró en la Biblia y no podía aceptar las historias del diluvio, el cruce del Mar Rojo y la resurrección de Jesús. Él negó los milagros y llegó a aceptar una religión natural Deísta. Sin embargo, nunca publicó sus opiniones, solo mostró su manuscrito a algunos amigos cercanos y a dos de sus hijos. Después de su muerte, la hija de **Reimarus** le entregó el manuscrito a **Gottfried Lessing**, que se convirtió en bibliotecario en Wolfenbüttel. En 1774, **Lessing** comenzó a publicar extractos del manuscrito, haciéndolos pasar como fragmentos anónimos encontrados en los archivos de la biblioteca. En 1777 publicó el ataque de **Reimarus** sobre la historicidad de la resurrección de Jesús, que puso a la ortodoxia alemana en un alboroto.

Según **Reimarus**, Jesús afirmó haber sido solo un Mesías terrenal, y habiendo tratado de establecer su reinado y haber fracasado, fue ejecutado. Pero los discípulos robaron el cadáver de Jesús y difundieron la historia de la resurrección de Jesús, pregonándolo como un Mesías espiritual para que pudieran continuar la vida fácil de la predicación que habían disfrutado con Jesús mientras estaba vivo. **Reimarus** se dio cuenta de que para mantener esta posición debe refutar la evidencia de la historicidad de la resurrección. En su mente, esto consistía en el testimonio de la guardia en la tumba, el testimonio de los apóstoles y el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. Contra el testimonio del guardia, **Reimarus** empleó los argumentos de los deístas ingleses. Argumentó que la historia es improbable en sí misma y está llena de contradicciones. Sostuvo que era una invención de Mateo que los otros evangelistas rechazaron. Para socavar el testimonio de los apóstoles, **Reimarus** capitalizó las inconsistencias y contradicciones en las narraciones de la resurrección. Si esto no fuera suficiente, existe el problema primordial de la privacidad de las apariciones de Jesús. El testimonio de los apóstoles es sospechoso porque ellos son los únicos que supuestamente vieron a Cristo. Finalmente, **Reimarus** hizo poco caso de la prueba de la profecía. Las interpretaciones de los pasajes del Antiguo Testamento en cuestión son tan tensas que no son convincentes. Además, todo el procedimiento plantea la pregunta de todos modos, ya que supone que Jesús fue resucitado de entre los muertos y las profecías se aplican a él. En conclusión, **Reimarus** resumió su caso:

> ***(l)*** *la historia del guardia es muy dudosa y no confirmada, y es muy probable que los discípulos vinieran de noche, robaron el cadáver y dijeron después que Jesús había surgido;* ***(2)*** *el testimonio de*

*los discípulos es inconsistente y contradictorio; y **(3)** las profecías apeladas son irrelevantes, falsamente interpretadas y mendiguen preguntas.*

Por lo tanto, el cristianismo es simplemente un fraude.

Entre los muchos que se comprometieron a refutar a **Reimarus** se encontraba **Johann Salomo Semler**, un racionalista conservador. En su anterior *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771), **Semler** había abierto el camino para el nuevo enfoque racionalista de las Escrituras. **Semler** había sido el asistente de la Universidad de Halle a **S. J. Baumgarten**, quien hizo una crónica del curso del deísmo en su *Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek* (1748-1751), repasando casi todos los deístas y obras apologéticas. **Semler** ayudó a **Baumgarten** en la lectura y la traducción de la literatura deísta, y así se abrió a las influencias del Deísmo.

Al mismo tiempo, **Semler** tenía antecedentes en el pietismo y no tenía ningún deseo de socavar el cristianismo. Por lo tanto, hizo una distinción entre las verdades intemporales y espirituales en las Escrituras y las verdades meramente locales. Fue su convicción de que solo las verdades espirituales pueden llamarse propiamente Palabra de Dios. Así, introdujo en la teología la distinción decisiva entre las Escrituras y la Palabra de Dios. Como solo las verdades espirituales son la Palabra de Dios, ya no es posible considerar las Escrituras como un todo como divinamente inspiradas. Más bien, la Palabra de Dios está vestida de formas humanas falibles, que solo tienen importancia local. Estas formas falibles representan la acomodación de Dios y Jesús a la debilidad humana. Incluido entre estos alojamientos está el elemento milagroso en las Escrituras. Ningún cristiano puede ser obligado a creer que tales eventos ocurrieron literalmente, ya que no son parte de la Palabra de Dios. Por lo tanto, somos libres de examinar las narrativas históricas como lo haríamos con cualquier otra narración ordinaria, ya que la inspiración solo se refiere a las verdades intemporales que ellas representan. Si se demuestra que la narración no es histórica, eso tiene poca importancia, porque eso no puede tener ningún efecto en la Palabra de Dios. La prueba de que ciertos eventos son ahistóricos es irrelevante para las verdades divinas.

Dadas sus opiniones sobre las Escrituras, parece algo sorprendente encontrar a **Semler** escribiendo una refutación de **Reimarus** en su *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten* (1779). El ataque amargo de **Reimarus** parece haberlo obligado a regresar al extremo ortodoxo del espectro. Pero en la forma en que defiende la resurrección, podemos ver el principio del fin de la apología histórica de la resurrección. Él enfáticamente subordina la resurrección a las enseñanzas de Jesús y le quita cualquier significado apologético. Según **Semler**, el cristianismo consiste en las doctrinas espirituales enseñadas por Cristo. **Reimarus** erróneamente piensa que al refutar las tres supuestas bases para la creencia en la resurrección, ha derrotado las verdades esenciales del cristianismo. Pero esto está lejos del caso, afirma **Semler**. En primer lugar, uno puede ser cristiano sin creer en la resurrección de Jesús. En segundo lugar, el verdadero motivo para creer en la resurrección es la verdad evidente de las enseñanzas de Cristo. Para **Semler**, la creencia en la enseñanza de Cristo implica la creencia en la resurrección de Cristo: "*La resurrección de Jesús se junta con la vida y la meta de Jesús; cualquiera que haya experimentado sus enseñanzas también creerá que Dios lo levantó de los muertos*". La prueba de la resurrección no son los tres puntos mencionados por **Reimarus**; la prueba es las enseñanzas espirituales de Cristo. En respuesta específica a la refutación de **Reimarus** de los tres supuestos fundamentos, **Semler** otorga los tres a **Reimarus**, pero para **Semler** son simplemente irrelevantes y no presentan ningún problema una vez que uno ha abandonado la doctrina de la inspiración verbal.

Por lo tanto, **Semler** socavó la apologética tradicional de varias maneras: al tiempo que afirmaba la verdad de la resurrección, admitió que la creencia en la resurrección no era esencial para ser cristiano; no proporcionó ninguna razón histórica para aceptar la confiabilidad de los relatos evangélicos con respecto a este evento; él negó que la resurrección tenga algún poder para confirmar las enseñanzas de Cristo; y él en cambio subordinó la resurrección a las enseñanzas de Cristo, la Palabra de Dios evidente por sí misma, haciendo que la última sea la prueba de la primera.

Al perder la Palabra de Dios de las Escrituras y hacer que su verdad sea auto-inteligente, **Semler** permitió a la teología racional adherirse a las doctrinas del cristianismo al tiempo que negaba su base histórica. Durante el tiempo entre **Semler** y **Strauss**, predominó la explicación natural de la escuela. La antigua teoría de la conspiración de **Reimarus** fue rechazada como una explicación de la resurrección de Jesús, y en su lugar la aparente teoría de la muerte gozó de popularidad entre los racionalistas. Incluso F. **D. E. Schleiermacher**, conocido como el padre de la teología moderna, aceptó esta explicación. Pero el techo realmente cedió en la apología tradicional con el advenimiento de **David Friedrich Strauss** y su hermenéutica de la explicación mitológica.

Leben Jesu (1835) de **Strauss** marca un hito en la historia de la crítica bíblica, a la que se puede rastrear la forma moderna y la crítica a la redacción. El año 1835 marca un punto de inflexión en la historia de la fe cristiana.

La aproximación de **Strauss** a los Evangelios, y a la resurrección en particular, puede verse como un intento de forjar una tercera vía entre los cuernos del dilema planteado por la apologética tradicional, que dice que si los milagros y la resurrección de Jesús no son hechos históricos, entonces los apóstoles fueron engañadores o engañados, ninguno de los cuales es plausible. **Reimarus** había elegido defender el primer cuerno, argumentando que los discípulos habían engañado a la resurrección. **Paulus** había elegido defender el segundo cuerno, argumentando que los discípulos se habían equivocado sobre el regreso de Jesús de entre los muertos. Lo que **Strauss** vio claramente fue que ninguna de estas alternativas era plausible, por lo que buscó una tercera alternativa en la explicación mitológica. De acuerdo con este punto de vista, los eventos milagrosos de los evangelios nunca sucedieron, y los relatos evangélicos de ellos son el resultado de un largo proceso de leyenda e imaginación religiosa:

> *En la vista de la iglesia, Jesús fue milagrosamente revivido; según la visión deísta de **Reimarus**, los discípulos le robaron su cadáver; en la visión racionalista, él solo parecía estar muerto y revivido; según nuestro punto de vista, la imaginación de sus seguidores despertó en su espíritu más profundo, presentó a su Maestro revivido, ya que no podían pensar en él como muerto. Lo que durante mucho tiempo fue válido como un hecho externo, primero milagroso, luego engañoso, finalmente simplemente natural, se reduce por completo al estado mental y se convierte en un evento interno.*

Strauss denegó así que hubiera algún hecho externo que explicar. Los relatos evangélicos de la resurrección eran leyendas poco confiables coloreadas por el mito. Por lo tanto, el dilema de "*engañadores o engañados*" no surgió. El hecho de que la resurrección no fuera histórica no le quitó su significado religioso (aquí vemos el cambio realizado por Semler), porque una verdad espiritual puede revelarse dentro de la cáscara de un engaño.

Strauss creía que el problema principal al aplicar la interpretación mítica al Nuevo Testamento es que el primer siglo ya no era una era de mitos. Pero aunque era un momento de la escritura, si había un largo

período de transmisión oral durante el cual no existía ningún registro escrito, entonces elementos maravillosos podrían comenzar a crecer y convertirse en mitos históricos. **Strauss** también reconoció que la adhesión a esta teoría requería negar la autoría contemporánea de los Evangelios y la influencia de los testigos presenciales. Por lo tanto, **Strauss** lo consideró como *"el único objeto"* de su libro el examinar la evidencia interna para probar la probabilidad de que los autores sean testigos presenciales o escritores competentes.

Strauss prestó poca atención al testimonio externo de los Evangelios: creía que Marcos debía compilarse de Mateo y Lucas y, por lo tanto, no se basaba en la predicación de Pedro; el Mateo mencionado por **Papias** no es nuestro Mateo; Hechos contradice a Pablo de tal manera que su autor no podría ser su compañero; la referencia más temprana a Juan está en a.d. 172, y la autenticidad del Evangelio fue cuestionada por el Alogoi. Tampoco pudieron los testigos presenciales evitar la acumulación de la leyenda: primero, las leyendas podrían haberse originado en áreas donde Jesús no era bien conocido; segundo, los apóstoles no podían estar en todas partes a la vez para corregir o suprimir historias no históricas; y tercero, los propios testigos presenciales tendrían la tentación de llenar los vacíos en su propio conocimiento con historias. **Strauss** argumentó que los judíos se quedaron atrás de los romanos y los griegos en su conciencia histórica; incluso el trabajo de **Josefo** está lleno de historias maravillosas. Los mitos sobre el Mesías ya habían surgido entre el exilio y el día de Cristo. Todo lo que faltaba era la aplicación de estos mitos con alguna modificación a Jesús por parte de la comunidad cristiana.

Con respecto a los relatos de la resurrección, **Strauss** usó argumentos similares a los de **Reimarus** para demostrar su falta de fiabilidad. Por ejemplo, si el cuerpo fue embalsamado y envuelto, ¿por qué regresan las mujeres para este propósito? ¿Se colocó el cuerpo en la tumba porque era de José o porque estaba cerca? La historia del guardia es improbable, y las inconsistencias en la narrativa de la tumba vacía son irreconciliables. En cuanto a las apariencias, ¿por qué debería Jesús ordenar a los discípulos que fueran a Galilea cuando se les aparecería en Jerusalén? ¿Y por qué les ordenó que se quedaran en Jerusalén cuando iba a Galilea? Por tales razones, no se puede dar crédito a las historias del Evangelio de la tumba vacía o las apariciones de resurrección.

A pesar de esto, **Strauss** admitió que el desafío de Pablo en 1 Corintios 15 concerniente a los testigos vivos de la aparición de Jesús ante quinientos hermanos asegura que la gente estaba viva en ese momento y creía haber visto a Cristo resucitado. ¿Cómo se explica eso? Ciertamente no por intervención sobrenatural, porque eso no está iluminado. "*Por lo tanto, el intelecto cultivado del presente ha declarado muy claramente el siguiente dilema: o bien Jesús no estaba realmente muerto, o realmente no resucitó*". Pero que Jesús no murió en la cruz es la teoría difunta del racionalismo; por lo tanto, Jesús no se levantó. La explicación correcta de las apariencias se encuentra en la aparición de Pablo. Su experiencia deja en claro que las apariencias no eran externas a la mente. Lo que sucedió es que los discípulos, convencidos de que Jesús era el Mesías, comenzaron a buscar en las Escrituras después de su muerte. Allí encontraron al Mesías agonizante y glorificado de Isaías 53. ¡Entonces Jesús debe estar vivo! Pronto lo verían, especialmente a las mujeres. Habiendo alucinado las apariciones de Cristo, naturalmente deducirían que su tumba estaba vacía, y para el momento en que regresaron de Galilea a Jerusalén, que ciertamente no era tan pronto como en Pentecostés, no había una tumba cerrada para refutarlos. De esta manera, se originó la creencia en la resurrección de Jesús, y finalmente surgieron las legendarias historias del evangelio.

El trabajo de **Strauss** alteró completamente el tono y el curso de la teología alemana. Se fue para siempre el dilema central de la apologética del siglo dieciocho para la resurrección. Ahora bien, los evangelistas no fueron ni engañadores ni engañados, sino que se mantuvieron al final de un largo proceso en el cual los eventos originales fueron completamente remodelados a través de influencias mitológicas y legendarias. La disolución del dilema de los apologistas no implicaba que la visión sobrenaturalista fuera falsa. Pero para **Strauss**, el punto de vista sobrenaturalista no solo fue refutado por las inconsistencias y contradicciones señaladas por **Reimarus**, sino que fue a priori excluido de los tribunales debido a la presuposición de la imposibilidad de los milagros. Cualquier evento que estuvo fuera de la cadena inviolable de causas finitas fue por definición mitológico. Por lo tanto, la resurrección no podría ser un evento milagroso e histórico.

Este es el desafío que **Strauss** le ha dejado a la apologética cristiana. La posición de **Bultmann** en el siglo veinte con respecto a la resurrección es virtualmente la misma que la de **Strauss**. Ya no es efectivo argumentar a favor de la resurrección hoy simplemente refutando teorías sobre quién robó el cuerpo o si Jesús realmente no murió. Ya no son el problema. El problema es si las narrativas del Evangelio son relatos históricamente creíbles o leyendas no históricas.

La Marea del Subjetivismo

La otra razón, me parece, para el declive de la apologética histórica durante el siglo diecinueve fue la ola de subjetivismo que barrió un enfoque objetivo de las cuestiones de creencia religiosa. No tengo espacio para desarrollar esto aquí, pero permítanme decir de paso que durante el siglo diecinueve hubo una reacción contra la Era de la Razón, y el Romanticismo barrió Europa. Esto fue impulsado en Inglaterra por el Gran Despertar, que enfatizó la experiencia subjetiva y personal de la fe. En Francia, el lado muy emotivo y subjetivo de pensadores como **Rousseau** surgió como una reacción generalizada a la edad anterior de los filósofos, que terminó en la Revolución y el Reino del Terror. En Alemania, el efecto de la filosofía de Kant y del creciente romanticismo alemán se combinaron para colorear la fe religiosa con un fuerte subjetivismo. El resultado neto de esta corriente de subjetivismo fue que la apologética pasó de las evidencias objetivas de la fe a enfatizar los fundamentos morales de la fe o las bellezas de la fe misma. Este giro subjetivo también le permitió a uno vivir con la destrucción que cada vez más se estaba forjando en la narración bíblica por los martillos de la crítica bíblica.

El Desarrollo del Siglo Veinte

La teología liberal, con su visión alegre de la perfectibilidad y el progreso humano, no podría sobrevivir a la Primera Guerra Mundial; pero su desaparición no trajo renovado interés en la historicidad de la resurrección de Jesús. Para las dos escuelas de pensamiento teológico más influyentes que tuvieron éxito, se unieron en su devaluación de lo histórico con respecto a Jesús. Por lo tanto, la teología dialéctica, ejemplificada por **Karl Barth**, abogó por la doctrina de la resurrección, pero no tendría nada que ver con la resurrección como un evento de la historia. En su comentario sobre el libro de Romanos (1919), **Barth** declaró: "*La resurrección toca la historia como una tangente toca un círculo, es decir, sin tocarlo realmente*". La teología existencial, ejemplificada por **Rudolf Bultmann**, era aún más antitética a la historicidad de la resurrección de Jesús aunque **Bultmann** reconoció que los primeros discípulos creían en la resurrección literal de Jesús y que Pablo en 1 Corintios 15 incluso intenta probar la resurrección, sin embargo pronuncia tal procedimiento como "*fatal*". Reduce la resurrección de Cristo a un milagro de la naturaleza similar a la resurrección de un cadáver, y no se puede pedir razonablemente al hombre moderno que crea en los milagros de la naturaleza antes de convertirse en cristiano. Por lo tanto, los elementos milagrosos del

evangelio deben desmitificarse para revelar el verdadero mensaje cristiano: el llamado a la existencia auténtica frente a la muerte, simbolizada por la cruz. La resurrección es simplemente una reafirmación simbólica del mensaje de la cruz y esencialmente no le agrega nada. Apelar a la resurrección como evidencia histórica, como lo hizo Pablo, es doblemente erróneo, ya que es la misma naturaleza de la fe existencial que es un salto sin pruebas. Por lo tanto, argumentar históricamente para la resurrección es contrario a la fe. Claramente entonces, la antipatía de la teología liberal a la historicidad de la resurrección de Jesús no se vio mitigada por la teología dialéctica o existencial.

Pero un cambio notable se produjo durante la segunda mitad del siglo XX. Los primeros destellos de cambio comenzaron a aparecer en 1953. En ese año, como hemos dicho, **Ernst Käsemann**, un alumno de **Bultmann**, argumentó en un coloquio en la Universidad de Marburgo que el escepticismo histórico de **Bultmann** hacia Jesús era injustificado y contraproducente y sugirió reabrir la pregunta de dónde se encontraba la historia de Jesús. Una nueva búsqueda del Jesús histórico había comenzado. Tres años después, en 1956, el teólogo de Marburg **Hans Grass** en su influyente *Ostergeschehen und Osterberichte* sometió la resurrección a la investigación histórica y concluyó que las apariciones de la resurrección no pueden descartarse como meras visiones subjetivas por parte de los discípulos, sino que fueron eventos visuales objetivos.

Mientras tanto, el historiador de la iglesia **Hans Freiherr von Campenhausen** en un ensayo de igual época defendió la credibilidad histórica de la tumba vacía de Jesús. Durante los años siguientes fluyó una corriente de obras sobre la historicidad de la resurrección de Jesús de las prensas alemanas, francesas e inglesas. En 1968, el viejo escepticismo era una fuerza consumida y comenzó a retroceder dramáticamente. Tan completo ha sido el cambio durante la segunda mitad del siglo en cuanto a la resurrección de Jesús, que creo que no es exagerado hablar de un cambio de estudios sobre este tema, de modo que aquellos que niegan la historicidad de la resurrección de Jesús ahora parecen ser los que están a la defensiva. Tal vez uno de los desarrollos teológicos más significativos a este respecto es el sistema teológico de **Wolfhart Pannenberg**, quien basa toda su cristología en la evidencia histórica del ministerio y la resurrección de Jesús. Este es un desarrollo inimaginable en la teología alemana anterior a 1950. Igualmente sorprendente es la declaración de uno de los principales teólogos judíos del mundo, **Pinchas Lapide**, que está convencido sobre la base de la evidencia de que Jesús de Nazaret se levantó de entre los muertos. También es digno de mención el hecho de que los filósofos cristianos, como **Stephen T. Davis** y **Richard Swinburne**, cuyo propio campo ha experimentado un renacimiento similar en el último medio siglo, han comenzado a participar en la discusión de la resurrección de Jesús, un desarrollo que solo puede ser saludable debido a las sofisticadas herramientas de análisis filosófico que traen a preguntas como el problema de los milagros, la identidad personal, la probabilidad, etc. Realmente hemos entrado en una nueva era de erudición de resurrección.

Evaluación

Estudio Histórico y la Resurrección de Jesús

A pesar de su naturaleza fundamental para nuestra comprensión de Jesús, muchos eruditos históricos de Jesús probablemente aún estarían de acuerdo con **Barth** en que la resurrección no es un objeto legítimo de investigación histórica y, por lo tanto, está estrictamente fuera del alcance del historiador. Incluso si ocurriera, tal evento no abierto a la investigación histórica y, por lo tanto, puede afirmarse solo en bases no históricas, por ejemplo, a través de la experiencia religiosa o la fe.

Estructura del Argumento

Antes de que veamos las razones que algunos estudiosos críticos han ofrecido para colocar la resurrección en cuarentena histórica, será útil decir algo sobre la estructura de un argumento histórico para la resurrección de Jesús. Cualquier argumento histórico para la resurrección de Jesús tendrá dos pasos, incluso si estos no están delineados claramente: (1) establecer los hechos que servirán como evidencia histórica y (2) argumentar que la hipótesis de la resurrección de Jesús es la mejor o más explicación más probable de esos hechos. El paso (1) implicará una investigación de la historicidad de eventos tales como el descubrimiento de la tumba vacía de Jesús; el paso (2) evaluará los méritos comparativos de las hipótesis rivales ofrecidas como explicaciones de los hechos establecidos en el paso (1).

Objeciones de Bart Ehrman

Con este procedimiento de dos pasos en mente, considere la afirmación de **Bart Ehrman** de que no puede haber evidencia histórica para la resurrección de Jesús. **Ehrman** da por hecho que los historiadores no tienen acceso privilegiado a lo que sucede en el ámbito sobrenatural; solo tienen acceso a lo que sucede en el mundo natural. Por lo tanto, un acto sobrenatural por su propia naturaleza está fuera del alcance del historiador. El historiador en tanto historiador no puede decirnos si Dios es la causa de algún evento; él puede, en el mejor de los casos, decirnos que ciertas personas consideraron un evento como algo milagroso. Entonces, con respecto a la resurrección, "*Historiadores. . . no tienen dificultad alguna hablando de la creencia en la resurrección de Jesús, ya que esto es una cuestión de registro público. Porque es un hecho histórico que algunos de los seguidores de Jesús llegaron a creer que había resucitado de los muertos poco después de su ejecución*". Pero la verdad o falsedad de esa creencia no está dentro del alcance del historiador.

Los lectores que han seguido mi argumento hasta este punto reconocerán la objeción de **Ehrman** como una variación de la prohibición historiográfica de los milagros de **Troeltsch**, que encontramos en el capítulo 6. Una vez que diferenciamos los dos pasos en un argumento histórico para la resurrección, sin embargo, se vuelve evidente que la objeción de **Ehrman**, incluso si es concedida, golpea a lo sumo contra el paso (2) del argumento. La resurrección de Jesús es, de hecho, una explicación milagrosa de la evidencia. Pero la evidencia establecida en el paso (1) no es en sí misma milagrosa. Ninguno de los hechos relevantes es de ningún modo sobrenatural o inaccesible para el historiador. Tome el hecho de que la tumba de Jesús se encontró vacía el domingo por la mañana después de su crucifixión. No hay nada milagroso en el descubrimiento de una tumba vacía. Para dar una analogía, después de que Abraham Lincoln fue asesinado, los enemigos de Lincoln tramaron un complot para robar su cuerpo mientras lo transportaban en tren de vuelta a Illinois. El historiador obviamente querrá saber si esta trama fue frustrada o no. ¿Faltaba el cuerpo de Lincoln en el tren? ¿Fue enterrado con éxito en la tumba de Springfield? O tome las apariencias *postmortem* de Jesús. Un historiador de la Guerra Civil querrá saber si los socios más cercanos de Lincoln como el Secretario de Guerra Stanton y el Vicepresidente Johnson experimentaron las apariciones de Lincoln vivo después de su muerte. Estas son preguntas que cualquier historiador puede investigar. Y es lo mismo con los hechos relevantes para la hipótesis de la resurrección. Por lo tanto, incluso si **Ehrman** tenía razón en que el historiador, debido a una restricción metodológica, no puede inferir la resurrección de Jesús, aún puede investigar los eventos que constituyen la evidencia que la hipótesis de la resurrección busca explicar.

De hecho, el mismo **Ehrman**, después de expresar su escepticismo inicial con respecto a algunos de esos hechos, llegó a considerar que todos ellos estaban históricamente bien fundados. Con respecto al entierro

de Jesús y la tumba vacía, él juzga que "*los primeros relatos que tenemos son unánimes al decir que Jesús fue enterrado por este hombre, José de Arimatea, y por lo tanto es relativamente confiable que eso fue lo que sucedió. También tenemos tradiciones sólidas para indicar que las mujeres encontraron esta tumba vacía tres días después*". En cuanto a las apariciones post mortem, **Ehrman** concuerda virtualmente con todos los eruditos al sostener que "*podemos decir con cierta confianza que algunos de sus discípulos afirmaron haber visto Jesús vivo*". Y ya hemos visto que él piensa que el historiador puede establecer que, poco después de la ejecución de Jesús, algunos de sus seguidores llegaron a creer que había resucitado de entre los muertos; de hecho, **Ehrman** conjetura que si Jesús hubiera muerto y nadie hubiera creído en su resurrección, no habría surgido ninguna nueva religión después de su muerte. De modo que el propio **Ehrman** no tiene problema con que el historiador lleve a cabo, de hecho, el paso (1) de un argumento histórico para la resurrección de Jesús.

Muchos defensores de la resurrección estarán bastante contentos de dejar que el caso descanse allí, dejando la mejor explicación de estos hechos para ser resuelta entre un investigador y Dios; después de todo, ¡no todo tiene que ser, ni siquiera puede ser, establecido históricamente! En libros académicos sobre la resurrección, tal vez el 90% del espacio se dedica típicamente al paso (1) del argumento. Tome, por ejemplo, el estudio masivo del N.T. de Wright, *La Resurrección del Hijo de Dios*, el libro más importante sobre la resurrección de Jesús hoy. El argumento de Wright se puede resumir de la siguiente manera:

1. Los primeros cristianos creían en la resurrección (física, corporal) de Jesús.

2. La mejor explicación de esa creencia es la hipótesis del descubrimiento de los discípulos de la tumba vacía de Jesús y su experiencia de apariciones post mortem de Jesús.

    2.1. La hipótesis del descubrimiento de los discípulos de la tumba vacía de Jesús y su experiencia de las apariciones *postmortem* de Jesús tiene el poder explicativo para dar cuenta de esa creencia.

    2.2. Hipótesis rivales como la generación espontánea dentro del contexto judío, sueños sobre Jesús, disonancia cognitiva o una nueva experiencia de gracia después de la muerte de Jesús, etc., carecen del poder explicativo para dar cuenta de esa creencia.

3. La mejor explicación para los hechos de la tumba vacía de Jesús y las apariencias *post mortem* es la hipótesis de que Jesús resucitó de entre los muertos.

Prácticamente la totalidad del libro de Wright está dedicada a establecer los puntos (1) y (2); cuando se trata de (3) simplemente lateraliza la pelota hacia **Gary Habermas**, remitiendo al lector a los tratamientos de **Habermas** de hipótesis rivales. **Wright** no tiene casi nada que decir en defensa de la hipótesis de la resurrección como explicación de la tumba vacía y las apariencias *postmortem*; él está contento, habiendo establecido firmemente esos hechos, para invitar al secularista moderno a reconsiderar su cosmovisión naturalista y ver si la hipótesis de la resurrección no tiene buen sentido.

Pero, ¿por qué debemos detenernos allí? ¿Por qué pensar que el paso (2) está fuera de los límites del historiador? Vimos que el principio de analogía de **Troeltsch** puede ponerse de cabeza para no limitar al historiador a hipótesis puramente naturalistas. Además, hemos dado criterios objetivos para la identificación de algún evento como un milagro. Entonces, ¿cuál es el problema? **Ehrman** parece sugerir que es la falta de acceso del historiador al reino sobrenatural, lo que le impide inferir justificadamente

que algún evento tiene una causa sobrenatural. Pero esta objeción es muy débil. En primer lugar, el historiador no necesita tener acceso directo a las entidades explicativas postuladas por la propia hipótesis. Piensa en la analogía de la física contemporánea. Los físicos postulan todo tipo de entidades a las que no tienen acceso directo: cuerdas, membranas dimensionales superiores, incluso universos paralelos. Postulan tales entidades como la mejor explicación para la evidencia a la que tenemos acceso. Tampoco es un procedimiento exclusivo de la física teórica; las ciencias históricas como la paleontología, la geología y la cosmología hacen exactamente lo mismo. Los dinosaurios, como los quarks, son entidades teóricas a las que no tenemos acceso directo, pero que se postulan como la mejor explicación de la evidencia que tenemos. De hecho, y aquí llegamos al segundo punto, ¡el historiador no tiene acceso directo a ninguno de los objetos de su estudio! Este fue uno de los problemas que encontramos al tratar con la objetividad de la historia en el capítulo 5. El pasado se ha ido, y las cosas y los eventos del pasado pueden inferirse solo indirectamente sobre la base de la evidencia presente. La inaccesibilidad no es, por lo tanto, un rasgo epistemológicamente diferenciador de las entidades naturales en oposición a las sobrenaturales.

Finalmente, incluso si admitiéramos que el historiador profesional debe, como miembro de su gremio, actuar bajo la restricción del naturalismo metodológico, la pregunta sigue siendo por qué deberíamos actuar así. ¿Por qué no puedo yo, como filósofo o simplemente como ser humano, juzgar que la mejor explicación para los hechos del caso es una explicación milagrosa? De hecho, ¿por qué no puede el historiador mismo, en sus horas libres, por así decirlo, hacer un juicio similar? ¿No sería una tragedia si no llegáramos a conocer la verdad acerca de la realidad simplemente por una restricción metodológica? Aparte de algunas buenas razones para pensar que la inferencia a una explicación sobrenatural es irracional, ¿por qué deberíamos, cuando no estamos actuando como historiadores profesionales, prestar atención a una mera restricción metodológica?

Reservas de John Meier

La razón de **John Meier** para prescindir de una investigación histórica de la resurrección de Jesús es bastante diferente de la de **Ehrman**. De hecho, la razón de **Meier** es tan descabellada que apenas merecería discusión aquí, si no fuera por el estado de su exponente. Es aleccionador pensar que el preeminente erudito histórico de Jesús planea terminar su voluminosa vida de Jesús con la crucifixión y el entierro, aparentemente sin preocuparse por lo que los eruditos alemanes llaman "*das Geschick Jesu*" (el destino final de Jesús).

Como es evidente por su tratamiento de los milagros de Jesús, **Meier** está bastante dispuesto a considerar la historicidad de los eventos supuestamente milagrosos, incluso si prescinden de un juicio en cuanto a su naturaleza milagrosa. **Meier** no descarta las historias de milagros, como lo hace con las narraciones de la resurrección, sino que busca emitir un juicio histórico sobre la ocurrencia de los eventos, dejando de lado la cuestión de si fueron causados de manera sobrenatural. Entonces, ¿por qué **Meier** se niega a investigar la resurrección o discutir las narraciones de la resurrección? Él dice que la resurrección está fuera de los límites debido a la definición restrictiva del Jesús histórico que usará durante su investigación. Recordemos que **Meier** define el Jesús histórico o el Jesús de la historia (los términos se usan como sinónimos) como "*una abstracción y una construcción modernas*". Por el Jesús de la historia me refiero al Jesús a quien podemos "*recuperar y examinar utilizando las herramientas científicas de la investigación histórica moderna*".

Ya hemos visto en el capítulo 7 los problemas con esta definición, pero deja que eso pase. ¿De qué se trata esta definición que impide que las narraciones de la resurrección sean examinadas con tales

herramientas y que recuperemos la resurrección de Jesús como parte del Jesús histórico? **Meier** responde que "*en el contexto histórico-crítico, lo 'real' ha sido definido -y debe definirse- en términos de lo que existe en este mundo de tiempo y espacio, lo que cualquier observador puede experimentar en principio, y qué se puede deducir e inferir razonablemente de tal experiencia*". Aquí **Meier** parece establecer tres condiciones necesarias para que algo sea real -es decir, pertenecer a un retrato biográfico razonablemente completo de alguien- en el contexto de la investigación histórica. Ahora las tres condiciones establecidas por **Meier** para que algo sea históricamente recuperable parecen bastante poco destacables. Entonces, ¿cuál de esas condiciones impide que la resurrección pertenezca al Jesús histórico?

Aquí las cosas realmente se vuelven interesantes. Que yo sepa, **Meier** nunca niega que la tercera condición pueda cumplirse, es decir, que la resurrección de Jesús se puede deducir e inferir razonablemente de hechos como la tumba vacía de Jesús, sus apariciones *postmortem* y el origen del Camino Cristiano. . ¿Qué pasa entonces con la segunda condición de que un evento sea experimentable en principio por cualquier observador? **Meier** niega que la resurrección "*esté en principio abierta a la observación de todos y cada uno de los observadores*", pero no se explica a sí mismo. No veo ninguna razón para pensar que alguien sentado en la tumba que vigile el cuerpo de Jesús no haya observado su resurrección. Y nuevamente, incluso si fuera cierto que la resurrección no es en principio observable por nadie, eso no es motivo para ignorar los eventos que conforman la evidencia establecida en el paso (1) de un argumento histórico para la resurrección como el tumba vacía, el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús, y así sucesivamente. El verdadero motivo de **Meier** para negar que la resurrección puede ser parte del Jesús histórico es que **Meier** duda de que se cumpla la primera condición. Citando a **Gerald O'Collins**, **Meier** afirma que "*aunque la 'resurrección es un evento real y corporal que involucra a la persona de Jesús de Nazaret,' la resurrección de Jesús 'no es un evento en el espacio y el tiempo y por lo tanto no debe llamarse histórica, 'desde' deberíamos exigir que una ocurrencia histórica sea algo significativo que se sabe que sucedió en nuestro continuo espacio-tiempo*'".

Aquí, **Meier** afirma que la resurrección de Jesús fue un evento corporal real, pero que no ocurrió en el tiempo y el espacio. En consecuencia, puede decirse que realmente ocurrió sin ser "histórico" en el sentido idiosincrásico de **Meier**, es decir, recuperable por las herramientas científicas de la investigación histórica. Ahora bien, la afirmación de que la resurrección de Jesús puede ser un evento real y corporal que involucre a la persona de Jesús de Nazaret sin ser un acontecimiento en el tiempo y el espacio es ciertamente extraña. Desafortunadamente, **Meier** no explica la paradoja. Pero una consulta del artículo de **O'Collins**, que es citado por **Meier** tanto en el volumen uno como en el volumen dos sobre este tema, así como en otros lugares, arroja luz sobre el enigma.

La clave para entender la afirmación de **O'Collins** de que la resurrección no ocurre en el espacio y el tiempo es su concepción de la resurrección como una especie de transición de esta existencia mundana a la de otro mundo. La resurrección, desde su punto de vista, es la transición de Cristo del espacio y el tiempo a una nueva realidad. "*A través de la resurrección, Cristo pasa de la esfera empírica de este mundo a un nuevo modo de existencia en el 'otro' mundo de Dios*". A través de la resurrección, Cristo se mueve fuera de las condiciones ordinarias, escalables y localizables de nuestra experiencia para convertirse en un mundo realidad. Mientras que aquellos resucitados de los muertos por Jesús durante su ministerio terrenal "*retoman la vida bajo condiciones corporales normales*" para que "*su vida espacio-temporal continúe*", Jesús "*no vuelve a la vida en nuestro continuo espacio-tiempo*". Cristo "*en el lado más alejado de la resurrección*" no continuó existiendo bajo las condiciones corporales que experimentamos y dentro de las cuales opera el historiador.

Ahora, aparte, debe decirse que la afirmación de **O'Collins** de que la resurrección de Jesús no implicó un retorno a la vida en nuestro continuo espacio-tiempo presupone una patente lectura errónea de las narraciones evangélicas, por no hablar de textos judíos. Uno de los méritos del exhaustivo estudio de **Wright** de textos antiguos sobre la resurrección de los muertos es su demostración de que la noción de la resurrección no era un vuelo a un mundo extraterrestre, no espacio temporal, sino que implicaba inherentemente la restauración de la vida en el reino del espacio y el tiempo. Esa vida no era, por supuesto, una mera reanimación de la existencia mortal, sino que era corporal, física y espacio-temporal. **O'Collins** convirtió la resurrección de Jesús en la suposición de Jesús en el cielo según el modelo de **Enoc** y **Elijah**, una categoría bastante diferente de la resurrección de los muertos.

Pero deja que eso pase. Permítanos concederle a **O'Collins** que con la resurrección, la existencia terrenal de cuatro dimensiones de Jesús de Nazaret llegó abruptamente a su fin. Aún así, podríamos objetar, la configuración tridimensional final de esa existencia tenía coordenadas espaciotemporales específicas. Fue en ese lugar y momento en que ocurrió la resurrección. **Pannenberg** hace un punto similar, observando que si la tumba vacía es histórica, entonces la resurrección ocurrió en el espacio. "*Si realmente tuvo lugar*", dice irónicamente, "*tuvo lugar en Palestina y no por ejemplo en Estados Unidos*". Uno podría agregar: "*Y también se produjo en el tiempo, alrededor del año 30 DC y no, por ejemplo, en 1967*".

En su respuesta a **Pannenberg**, la concepción de **O'Collins** de la resurrección como transición se vuelve crucial. El responde,

> *Sin embargo, parece extraño hablar de un espacio de transición "fuera de", a saber. A una realidad no localizable en el espacio, que tiene lugar en el espacio, a saber. En Palestina. Incluso si el "punto inicial" de esta transición estuviera ubicado en el espacio, esto no nos justificaría al concluir que la transición "tuvo lugar" en el espacio. Además, parece preferible hablar de la tumba que contiene el cuerpo del Jesús histórico no como "el punto inicial" de la transición, sino como el último lugar donde Jesús, en el sentido histórico normal, era localizable.*

Podemos dejar de lado de inmediato que el arenque rojo de la tumba no sea el punto inicial de la transición, porque nadie lo ha sugerido. Más bien, la idea es que la entidad tetra-dimensional que en sus etapas finales es el cadáver de Jesús tiene su término en una determinada ubicación espacial que está en la tumba. ¿Por qué no decir que la resurrección ocurrió allí (y luego)? La respuesta, dice **O'Collins**, es que no debe decirse que una transición fuera del espacio ocurre en el espacio.

Hay algo bueno y malo en esta respuesta. Compare la salida de un comprador de una tienda de comestibles. ¿Su salida de la tienda ocurre en la tienda? En cualquier punto de la tienda hasta e incluyendo su punto límite, el comprador aún no ha salido de la tienda. Pero una vez que está fuera de la tienda, no hay un primer punto en el que pueda decirse que salga de la tienda, ya que entre cualquier punto exterior y el límite de la tienda hay una densa serie de puntos más cercanos en cada uno de los cuales el comprador ya había salido la tienda. Entonces, ¿dónde ocurre su salida de la tienda?

Es evidente que **O'Collins** involuntariamente se ha enredado en las antiguas paradojas griegas del movimiento. Los eventos transitorios como detenerse, salir y morir ocurren en intervalos de tiempo distintos de cero, y es conceptualmente absurdo especificar un único punto de espacio-tiempo como el instante de cambio. Habrá un último instante del estado del objeto antes del cambio, sin primer instante de su estado después del cambio, o bien un primer instante del estado del objeto después del cambio, sin el último

instante de su estado antes del cambio Lo que no puede ser es un instante en el que se pueda decir coherentemente que el cambio en sí mismo ocurre.

Que las antiguas paradojas del movimiento son, de hecho, el culpable detrás del argumento de **O'Collins**, y no la naturaleza de la resurrección, es evidente por el hecho de que incluso si la resurrección se concibió como una transformación totalmente dentro del espacio y el tiempo, uno no podría especificar un único punto de espacio-tiempo en el que sucedió. En cualquier momento, o no ha sucedido o ya ha sucedido.

Sin embargo, así como es perfectamente aceptable decir que el comprador salió del edificio, por ejemplo, a través de la puerta principal en lugar de la entrada posterior en el sentido de que ese era el último lugar en el que existía antes de estar fuera de la tienda, entonces Jesús 'La transformación a su estado glorificado se puede ubicar de manera similar en el sentido de que uno puede especificar el punto de espacio-tiempo en el cual su existencia corruptible terminó antes de que estuviera en un estado glorificado. Además, en el lenguaje ordinario nos contentamos con aproximaciones en lugar de puntos de espacio-tiempo. Así como el historiador puede determinar dónde alguien salió de un edificio o cuándo murió alguien, no hay ninguna objeción realista basada en consideraciones de continuidad para que el historiador determine dónde y cuándo ocurrió la resurrección de Jesús.

La ironía final de la apelación de **Meier** al argumento de **O'Collins** como justificación para ignorar las narrativas de la resurrección es que **O'Collins**, él mismo un fuerte defensor de la credibilidad histórica de la resurrección de Jesús, en el mismo artículo continúa insistiendo, "*Argumentar que la resurrección de Cristo no se describe apropiadamente como un evento histórico no es para afirmar que la evidencia histórica y la investigación son irrelevantes*". Enumera tres áreas de investigación: (1) la" fe que proclama "de los discípulos puede ser investigada por el historiador; (2) Las apariciones de Cristo en tiempos y lugares definidos para un número particular de personas son históricas desde el lado de aquellos que lo encontraron; y (3) la tumba vacía puede ser objeto de investigación por el historiador. Estos son precisamente los tres hechos establecidos independientemente que, según argumentaré, se explican mejor por la resurrección de Jesús, a saber, el origen del Camino Cristiano, las apariciones post mortem de Jesús y el descubrimiento de la tumba vacía de Jesús. Incluso dada la conclusión de **O'Collins** de que la resurrección de Jesús no fue "*histórica*" en su sentido de Pickwick, toda la evidencia de la resurrección de Jesús permanece intacta para ser explorada por las herramientas científicas de la investigación histórica.

Eso lleva a un punto final. El argumento de **O'Collins** de que la resurrección de Jesús no ocurrió en el espacio y el tiempo es el resultado de un prolongado estudio histórico de la evidencia del Nuevo Testamento de la resurrección de Jesús. Pero a falta de una investigación de este tipo, ¿cómo sabe **Meier** si la resurrección de Jesús, si tuvo lugar, tuvo lugar en el espacio y el tiempo, y si fue observable o no? ¿Cómo puede saber a priori que **Wright** no está en lo correcto al afirmar que la resurrección de Jesús fue un evento espaciotemporal que en principio fue observable por cualquier observador imparcial e interesado? ¿Cómo sabe que la resurrección de Jesús solo puede ser afirmada por la fe y no por la investigación histórica, aparte de tal investigación?

Solo puedo pensar en una respuesta a esa pregunta: teología. Es una convicción teológica por parte de **Meier** que la resurrección de Jesús es afirmable solo por la fe. El compromiso teológico de **Meier** se inmiscuye en un comentario como el siguiente sobre el enfoque histórico de **Pannenberg** sobre la

resurrección: "*En mi opinión, el enfoque general de Pannenberg hacia la revelación y la fe, por un lado, y la historia y la razón, crea más dificultades de las que resuelve. A veces se acerca a decir que el objeto de la fe puede ser probado por la investigación histórica*". Lo que es, por supuesto, irónico acerca de esto es que **Meier** evita los compromisos teológicos en su trabajo como historiador, aspirando a abordar las preguntas desde un punto de vista teológico postura neutral Pero parece claro que la razón por la que **Meier**, como historiador, no tocará la resurrección es que sus compromisos teológicos previos impiden esto. Solo podemos esperar que él se deshaga de esos compromisos y traiga sus considerables talentos a la cuestión de la historicidad de las apariciones post mortem de Jesús, su tumba vacía, el origen de la creencia de los discípulos en su resurrección y, finalmente, sobre el evento de la resurrección de Jesús mismo.

Las dudas de Dale Allison

Los problemas filosóficos de otro tipo dificultan que **Dale Allison**, un erudito eminente del Nuevo Testamento, acepte la resurrección literal de Jesús. En el corazón de sus dudas sobre una resurrección literal de los muertos está el problema de la identidad del cuerpo de resurrección con el cuerpo mortal en los casos en que el cuerpo mortal ha sido completamente destruido. Si la continuidad espacio-temporal es una condición necesaria de identidad a lo largo del tiempo, entonces la discontinuidad causada por la disolución del cuerpo mortal implica que el cuerpo de la resurrección es en el mejor de los casos un duplicado del cuerpo mortal pero no es idéntico a él. Entonces parecería imposible en tal caso sostener que ese mismo cuerpo se levantará.

Es extraño que estas preocupaciones causen que **Allison** tenga dudas sobre la resurrección literal de Jesús, ya que en el caso de Jesús el cuerpo mortal no fue destruido, por lo que no existió discontinuidad espacio-temporal para impedir la identidad. Era claramente el cuerpo en la tumba que se levantó (por lo tanto, la tumba vacía). Incluso si, en casos en los que el cuerpo mortal se ha disuelto por completo, Dios tiene que crear un nuevo parecido de la nada, ¿cómo podría esta conclusión afectar posiblemente la evidencia de la resurrección de Jesús?

Allison dice que, en tal caso, la resurrección de Jesús se convierte en la excepción, una aberración. Creo que esta afirmación es altamente dudosa. En la creencia judía, el objeto primario de la resurrección eran los huesos del difunto (de ahí la práctica judía de preservar los huesos en los osarios para la resurrección escatológica), y los restos óseos son increíblemente duraderos, existiendo incluso desde tiempos prehistóricos. Además, la explosión demográfica mundial garantiza, a menos que ocurra una catástrofe mundial, que siempre habrá un fallecido más reciente que un fallecido hace mucho tiempo. Pero deja eso de lado. Estas cuestiones doctrinales son irrelevantes para una evaluación histórica de nuestras fuentes. Supongamos que decimos que cuando ocurre la resurrección escatológica, Dios elige levantar los restos (esqueléticos) de cualquiera de los muertos cuyos restos aún existen y crear nuevos cuerpos para los difuntos que no tienen restos. ¿Cómo podría esto afectar la estimación de uno de la evidencia histórica de la resurrección de Jesús?

Francamente, creo que el verdadero problema de **Allison** es simplemente el prejuicio demasiado común contra la inmortalidad física y corporal. Él dice: "*Creo, correcta o incorrectamente, en una existencia futura libre de las limitaciones de la corporeidad material como hasta ahora las hemos conocido*". Los problemas filosóficos sobre la identidad se explotan en el intento de justificar este prejuicio. Pero esos problemas a lo más muestran que los cuerpos de resurrección de las personas cuyos cuerpos mortales han sido completamente disueltos son duplicados de esos cuerpos en lugar de los cuerpos numéricamente idénticos.

Eso no hace nada para socavar una doctrina de la inmortalidad física y corporal. El escepticismo de **Allison** es, por lo tanto, solo un sesgo injustificado.

Tenga en cuenta que tener un cuerpo duplicado no hace nada para impedir la identidad personal de la persona fallecida y resucitada si uno cree, como lo hace **Allison**, en la realidad de un alma distinta del cuerpo. La creencia judía era que cuando el cuerpo moría, el alma iba a estar con Dios hasta la resurrección escatológica, en ese momento los restos de los muertos se elevarían, el cuerpo se reconstituiría, y el alma se reuniría con el cuerpo. Al postular tal estado intermedio entre la muerte y la resurrección, se aseguró la identidad personal, incluso en los casos en que no había restos por levantar. Los problemas con la identidad personal surgen solo para el teólogo que es materialista o que niega el estado intermedio del alma después de la muerte. Dado que **Allison** es un dualista, no debería haber ningún problema en absoluto con respecto a la identidad personal de aquellos levantados por Dios de entre los muertos.

Todo esto demuestra la irrelevancia de las dudas sobre la identidad corporal en el caso de aquellos cuyos cuerpos mortales han sido destruidos a la pregunta de la resurrección literal de Jesús. Por lo tanto, no profundizaré en la cuestión de si la continuidad espacio-temporal es, de hecho, como asume **Allison**, una condición necesaria de la identidad física en el tiempo. Simplemente observo que esto es muy controvertido, por lo que está lejos de ser obvio que Dios no podría crear un objeto físico, destruirlo y luego recrear ese mismo objeto.

El Teorema de Bayes e inferencia a la mejor Explicación

Al construir un caso histórico para la resurrección de Jesús, estamos involucrados en un argumento inductivo para una hipótesis histórica particular. Aunque el Teorema de Bayes puede ser útil para calcular la probabilidad de alguna hipótesis en un cuerpo de evidencia dado y mientras filósofos como **Richard Swinburne** han argumentado a favor de la hipótesis de la resurrección por medios bayesianos, historiadores profesionales no se benefician del Teorema de Bayes en la justificación de las hipótesis históricas. Una razón es que los valores asignados a algunas de las probabilidades involucradas son poco más que conjeturas. En el caso de la resurrección de Jesús, la probabilidad de la resurrección de Jesús en la información de fondo Pr (R I B) depende, como hemos visto, de la probabilidad de que Dios resucite a JesÚs de Nazaret de los muertos Pr (R I G), que es especulativo Un enfoque Bayesiano continuarÁ teniendo un valor heurÍstico para ayudarnos a discernir la relevancia de varias consideraciones involucradas en argumentar un caso para la resurrección de Jesús, por ejemplo, cómo ciertos argumentos bajan Pr (E I not-R & B), mientras que otros aumentan Pr (E I R & B).

Un argumento para la resurrección de Jesús que se ajusta a la práctica historiográfica actual será formulado como una inferencia a la mejor explicación. De acuerdo con este enfoque, comenzamos con la evidencia disponible para nosotros y luego deducimos lo que, de ser cierto, proporcionaría la mejor explicación de esa evidencia. De un grupo de opciones en vivo determinadas por nuestras creencias de fondo, seleccionamos la mejor de varias explicaciones potenciales en competencia para dar una explicación causal de por qué la evidencia es como es y no de otra manera. El proceso de determinar qué reconstrucción histórica es la mejor explicación implicará la habilidad del historiador, ya que se deberán ponderar varios factores, como el poder explicativo, el alcance explicativo, la plausibilidad, el grado de ser ad hoc, etc. las explicaciones pueden cumplir los diversos criterios en diferentes grados, la determinación de cuál es la mejor explicación puede ser difícil y requiere una gran cantidad de habilidades.

En mi opinión, la hipótesis "*Dios resucitó a Jesús de entre los muertos*" proporciona la mejor explicación de los datos históricos relevantes para el destino final de Jesús. Los motivos inductivos para la inferencia de esta explicación consisten principalmente en la evidencia de tres hechos establecidos independientemente: (1) la tumba de Jesús fue encontrada vacía por un grupo de sus mujeres seguidoras el primer día de la semana después de su crucifixión, (2) varios individuos y grupos experimentaron en diferentes ocasiones y bajo diferentes circunstancias apariciones de Jesús vivo, y (3) los primeros discípulos llegaron sinceramente a creer en la resurrección de Jesús en ausencia de suficientes influencias históricas antecedentes del judaísmo o de las religiones paganas. Si estos tres hechos pueden establecerse históricamente con un grado razonable de confianza (y me parece que pueden hacerlo) y si se puede demostrar que las explicaciones naturalistas alternativas para estos hechos son inverosímiles (y el consenso de la erudición es que sí pueden), entonces, a menos que se demuestre que la hipótesis de la resurrección es aún más inverosímil que sus competidores fallidos (y mi experiencia en debatir los méritos comparativos de las hipótesis me convence de que no puede), la explicación preferida debería ser la dada en los documentos mismos: Dios resucitó a Jesús de la muerte. La importancia de este evento se encuentra entonces en el contexto histórico-religioso en el que ocurrió, es decir, como la reivindicación del reclamo sin paralelos de Jesús a la autoridad divina. Creo que la evidencia de la resurrección de Jesús es tal que un investigador bien informado debería estar de acuerdo en que es más probable que haya ocurrido.

La Evidencia de la Resurrección de Jesús

Como se mencionó anteriormente, el caso de la historicidad de la resurrección de Jesús me parece descansar sobre la evidencia de tres grandes hechos establecidos independientemente: La tumba vacía, las apariciones de resurrección y el origen de la fe cristiana. Si estos tres hechos se pueden establecer y ninguna explicación natural plausible puede explicarlos, así como la hipótesis de la resurrección, entonces uno está justificado al inferir la resurrección de Jesús como la explicación más plausible de los datos. En consecuencia, examinemos la evidencia de cada uno de estos hechos.

La Tumba Vacía

El Hecho de la tumba vacía

Aquí resumiré brevemente ocho líneas de evidencia que respaldan el hecho de que la tumba de Jesús fue encontrada vacía por un grupo de sus mujeres seguidoras el primer día de la semana posterior a su crucifixión.

1) La fiabilidad histórica de la historia del entierro de Jesús apoya la tumba vacía. Ahora podría preguntar, ¿cómo el hecho del entierro de Jesús prueba que su tumba se encontró vacía? La respuesta es esta: si la historia del entierro de Jesús es exacta, entonces la ubicación de la tumba de Jesús fue conocida en Jerusalén tanto para judíos como para cristianos. Pero en ese caso, la tumba debe haber estado vacía cuando los discípulos comenzaron a predicar que Jesús había resucitado. ¿Por qué? Primero, los discípulos no podrían haber creído en la resurrección de Jesús si su cadáver todavía estuviera en la tumba. Hubiera sido totalmente no judío, por no decir tonto, creer que un hombre fue levantado de la muerte cuando su cuerpo todavía estaba en la tumba. Uno de los mayores méritos del estudio exhaustivo de NT Wright sobre las creencias cristianas y precristianas acerca de la resurrección es su demostración de que la "*resurrección*" siempre significó la resurrección corporal y física. Él insiste: "*Seamos bastante claros en este punto. . . cuando los primeros cristianos decían "resurrección" lo decían en el sentido de que tenía tanto en el paganismo (que lo negaba) como en el judaísmo (... que lo afirmaba). 'Resurrección'. . . significaba la resurrección corporal; y eso es lo que afirmaron los primeros cristianos*". La sugerencia de algunos críticos de

que los discípulos estaban tan convencidos de la resurrección de Jesús que nunca se molestaron en visitar la tumba es, francamente, bastante tonto cuando lo piensas (¿nunca regresaron, si no para verificar, incluso para ver dónde está el Señor?) y contradice la evidencia de que el sitio de la tumba se conservó en la memoria cristiana.

Segundo, incluso si los discípulos hubieran predicado la resurrección de Jesús a pesar de su tumba ocupada, casi nadie más los hubiera creído. Uno de los hechos más notables sobre la creencia cristiana primitiva en la resurrección de Jesús fue que floreció en la misma ciudad donde Jesús había sido crucificado públicamente. Mientras la gente de Jerusalén pensara que el cuerpo de Jesús estaba en la tumba, pocos habrían estado preparados para creer tales tonterías como que Jesús había resucitado de entre los muertos. Y tercero, incluso si lo hubieran creído, las autoridades judías habrían expuesto todo el asunto simplemente señalando la tumba de Jesús o quizás incluso exhumando el cuerpo como prueba decisiva de que Jesús no había sido levantado. Si ya no quedan más restos identificables en la tumba donde Jesús había sido sepultado, la carga de la prueba recaería sobre los hombros de aquellos que dijeron que estos no eran los restos de Jesús. Pero ninguna disputa sobre la identificación del cadáver de Jesús parece haber tenido lugar alguna vez. Como veremos, la disputa entre judíos no cristianos y cristianos yace en otra parte. Sugerir que las autoridades judías no tomaron este negocio sobre el hecho de que Jesús resucitó como algo más que una molestia menor que no vale la pena tratar es, una vez más, fantástico, y contrario a la evidencia de que estaban profundamente preocupados por sofocar el naciente movimiento cristiano (¡Piensen en su cautivador Saulo de Tarso!). Por lo tanto, si la historia del entierro de Jesús es histórica, también es una inferencia muy breve a la historicidad de la tumba vacía. Por esa razón, los críticos que niegan la historicidad de la tumba vacía se sienten obligados a argumentar en contra de la cuenta del entierro también.

Desafortunadamente para aquellos que niegan la tumba vacía, el entierro de Jesús en la tumba es uno de los hechos mejor establecidos sobre Jesús. El espacio no me permite entrar en todos los detalles de la evidencia del entierro. Pero permítanme mencionar un par de puntos:

Primero, el entierro de Jesús se atestigua de forma múltiple en fuentes extremadamente tempranas e independientes. El relato del entierro de Jesús en una tumba por José de Arimatea es parte del material fuente de Marcos para la historia de la pasión. Esta es una fuente muy temprana que probablemente se basa en testimonios de testigos oculares y que el comentarista **Rudolf Pesch** data de siete años después de la crucifixión de Jesús. Además, Pablo en 1 Corintios 15: 3-5 cita una antigua tradición cristiana que había recibido de los primeros discípulos. Pablo probablemente recibió esta tradición a más tardar en su visita a Jerusalén en a.d. 36 (Gálatas 1:18), si no antes en Damasco. Por lo tanto, se remonta a los primeros cinco años después de la muerte de Jesús. La tradición es un resumen de la predicación cristiana primitiva y puede haber sido utilizada en la instrucción cristiana. Su forma lo habría hecho adecuado para la memorización. Esto es lo que dice:

> *… Que Cristo murió por nuestros pecados de acuerdo con las Escrituras,*
> *y que fue sepultado,*
> *y que Él fue resucitado el tercer día de acuerdo con las Escrituras,*
> *y que se apareció a Cefas, luego a los Doce.*

Note que la segunda línea de esta tradición se refiere al entierro de Jesús.

Pero, podríamos preguntarnos, ¿fue el entierro mencionado por Pablo el mismo evento que el entierro de José de Arimatea? La respuesta a esa pregunta queda clara al comparar la fórmula de cuatro líneas transmitida por Pablo con las narraciones evangélicas por un lado y los sermones en los Hechos de los Apóstoles por el otro:

1 Corintios 15:3-5	Hechos 13:28-31	Marcos 15:37-16:7
Cristo murió	Aunque podían acusarlo sin merecer la muerte, le pidieron a Pilato que lo matara.	Y Jesús lanzó un fuerte grito y exhaló el último.
Él fue enterrado	lo bajaron del árbol y lo tendieron en una tumba	Y él [José] compró una sábana de lino, lo bajó, lo envolvió en la sábana y lo tendió en una tumba.
Él fue levantado	Pero Dios lo resucitó de entre los muertos ...	"Él ha resucitado, él no está aquí; mira el lugar donde lo acostaron".
Él apareció	y por muchos días apareció a los que lo subieron de Galilea a Jerusalén, que ahora son sus testigos ante el pueblo.	"Pero ve, dile a sus discípulos y a Pedro que va delante de ti a Galilea; allí lo verás".

Esta notable correspondencia de tradiciones independientes es una prueba convincente de que la fórmula de cuatro líneas (que, como es evidente a partir de la repetición gramaticalmente innecesaria de "*y eso*" [kai hoti] en la cabecera de cada línea, enumera secuencialmente cuatro eventos distintos) es un resumen de los eventos básicos de la pasión y resurrección de Jesús, incluido su entierro en la tumba. Así tenemos evidencia de dos de las primeras fuentes independientes en el Nuevo Testamento para el entierro de Jesús en la tumba.

¡Pero eso no es todo! Para obtener más testimonio independiente del entierro de Jesús por parte de José, también se encuentra en las fuentes detrás de Mateo y Lucas y el Evangelio de Juan, por no mencionar el Evangelio extra-bíblico de Pedro. Las diferencias entre el relato de Marcos y las de Mateo y Lucas sugieren que este último tenía otras fuentes además de Marcos. Estas diferencias no se explican de manera verosímil como los cambios editoriales de Marcos y Lucas de Marcos debido a su naturaleza esporádica e irregular, la omisión inexplicable de eventos como el interrogatorio del centurión por Pilato y los acuerdos en la redacción entre Mateo y Lucas en contraste con Marcos.

Las dos primeras consideraciones podrían explicarse igualmente al rechazar el modelo estratigráfico de los Evangelios a favor de las representaciones orales, en cuyo caso será la estabilidad del núcleo de la tradición de la sepultura por parte de José lo que recomendará la historicidad del evento. Además, la tercera consideración no se explica tan fácilmente, ¿por qué Mateo y Lucas estarían de acuerdo independientemente en sus actuaciones frente a Marcos? De cualquier manera, sin embargo, ya sea a través de fuentes independientes o de una tradición estable común, la historicidad del entierro de Jesús por parte de José brilla. Además, tenemos otra fuente independiente para el entierro en el Evangelio de Juan, como **Paul Barnett** explica: "*La comparación cuidadosa de los textos de Marcos y Juan indica que ninguno de estos Evangelios depende del otro. Sin embargo, tienen una serie de incidentes en común: por ejemplo. . . el entierro de Jesús en la tumba de José de Arimatea*" Finalmente tenemos los primeros sermones apostólicos en el libro de los Hechos, que probablemente no sean enteramente la creación de Lucas, sino que conserven la predicación temprana de los apóstoles. Estos también hacen mención, como hemos visto, del entierro de Jesús en una tumba. Por lo tanto, tenemos el notable número de al menos cuatro y quizás

más fuentes independientes para el entierro de Jesús, algunas de las cuales son extraordinariamente tempranas.

En segundo lugar, como miembro del Sanedrín judío que condenó a Jesús, es poco probable que José de Arimatea sea una invención cristiana. José de Arimatea es descrito como un hombre rico, un miembro del Sanedrín judío. El Sanedrín era una especie de tribunal superior judío formado por setenta de los principales hombres del judaísmo, que presidía en Jerusalén. Hubo una hostilidad comprensible en la iglesia primitiva hacia los Sanhedristas judíos. A los ojos de los cristianos, habían diseñado un asesinato judicial de Jesús. Los sermones en Hechos, por ejemplo, llegan a decir que los líderes judíos crucificaron a Jesús (Hechos 2:23, 36; 4:10). Dado su estado como un Sanhedrista, todos los cuales, según informa Marcos, votaron para condenar a Jesús, José es la última persona que uno esperaría que se preocupe por Jesús. Por lo tanto, según el último erudito del Nuevo Testamento **Raymond Brown**, el entierro de Jesús por José es "muy probable", ya que es "casi inexplicable" por qué los cristianos inventan una historia sobre un Sanhedrista judío que hace lo correcto por Jesús

Por estas y otras razones, la mayoría de los críticos del Nuevo Testamento coinciden en que Jesús fue enterrado por José de Arimatea en una tumba. Según el fallecido **John AT Robinson** de la Universidad de Cambridge, el entierro de Jesús en la tumba es "*uno de los hechos más tempranos y mejor atestiguados sobre Jesús*". Pero si esta conclusión es correcta, entonces, como he explicado, es muy difícil de negar la historicidad de la tumba vacía.

2) El descubrimiento de la tumba vacía de Jesús se atestigua de forma múltiple en fuentes muy tempranas e independientes. La fuente de la pasión pre-Marquiana con toda probabilidad no terminó con el entierro de Jesús, sino que incluyó el evento del descubrimiento de la tumba vacía de Jesús por las mujeres. Para la historia del entierro y la historia de la tumba vacía son realmente una historia, formando una narrativa suave y continua. Están vinculados por lazos gramaticales y lingüísticos. Además, parece poco probable que los primeros cristianos hubieran circulado una historia de la pasión de Jesús terminando en su entierro. La historia de la pasión está incompleta sin la victoria al final. Por lo tanto, la fuente anterior a Marcos probablemente incluyó y puede haber terminado con el descubrimiento de la tumba vacía.

Hemos visto que en 1 Corintios 15: 3-5 Pablo cita una tradición extremadamente temprana que se refiere al entierro y la resurrección de Cristo. Aunque la tumba vacía no se menciona explícitamente, una comparación de la fórmula de cuatro líneas con las narraciones evangélicas por un lado y los sermones en Hechos por el otro revela que la tercera línea es, de hecho, un resumen de la narrativa de la tumba vacía, el "*él ha sido levantado*" reflejando el *"¡ha resucitado!*". Además, dos características de la tradición implican plausiblemente la tumba vacía. Primero, la expresión "*fue enterrado*", seguido de la expresión "*fue levantado*" implica la tumba vacía. La idea de que un hombre puede ser enterrado y luego levantado de entre los muertos mientras su cuerpo aún permanece en la tumba es una noción peculiarmente moderna. Para los judíos del primer siglo, no habría duda de que la tumba de Jesús habría estado vacía. Como señala **E. E. Ellis**, "*es muy poco probable que los primeros cristianos palestinos pudieran concebir alguna distinción entre la resurrección y la resurrección física, que vacía el sepulcro. Para ellos, una anastasis (resurrección) sin una tumba vacía habría sido tan significativa como un círculo cuadrado* ".Por lo tanto, cuando la tradición establece que Cristo fue sepultado y que fue resucitado, automáticamente implica que se dejó una tumba vacía. Dada la fecha temprana y la procedencia de esta tradición, los redactores no podrían haber creído tal cosa si la tumba no estuviera vacía.

Segundo, la expresión "*en el tercer día*" implica la tumba vacía. Muy brevemente resumido, ya que nadie realmente vio a Jesús resucitar de entre los muertos, ¿por qué los primeros discípulos proclamaron que había sido resucitado "*al tercer día*"? ¿Por qué no el séptimo día? La respuesta más probable es que fue en el tercer día que las mujeres descubrieron la tumba de Jesús vacía; y así, naturalmente, la resurrección en sí llegó a ser fechada en ese día. En este caso, la expresión "*en el tercer día*" es un indicador de tiempo que apunta al descubrimiento de la tumba vacía.

Tenemos, entonces, evidencia extraordinariamente temprana e independiente del hecho de la tumba vacía de Jesús. El descubrimiento de la tumba vacía de Jesús no puede descartarse como un desarrollo legendario tardío.

¡Pero hay más! Una vez más, hay buenas razones para discernir fuentes independientes para la tumba vacía en los otros Evangelios y Hechos. Obviamente, Mateo está trabajando con una fuente independiente, ya que incluye la historia del guardia en la tumba, que es única en su Evangelio. Además, hay rastros de la tradición previa en el vocabulario no Mateo en su narración. Y el comentario "*Esta historia se ha extendido entre los judíos hasta el día de hoy*" (Mateo 28:15) muestra que Mateo está respondiendo a la tradición previa. Lucas también tiene una fuente independiente, porque relata la historia, que no se encuentra en Marcos, de dos discípulos que verificaron el informe de las mujeres que la tumba estaba vacante. La historia no puede considerarse como una creación de Lucas, ya que el incidente se atestigua de forma independiente en Juan. Y, de nuevo, dada la independencia de Juan de los Evangelios sinópticos, tenemos otra certificación independiente de la tumba vacía. Finalmente, en los sermones apostólicos en el libro de Hechos, nuevamente tenemos referencias indirectas a la tumba vacía. Por ejemplo, Pedro dibuja el agudo contraste, "*David… ambos murieron y fueron sepultados y su tumba está con nosotros hasta el día de hoy, pero este Jesús Dios resucitó*" (Hechos 2: 29-32 esv; véase 13: 36-7).

Los historiadores piensan que han llegado al punto histórico cuando tienen dos cuentas independientes del mismo evento. Pero en el caso de la tumba vacía, tenemos un exceso de fuentes independientes, no menos de seis, algunas de las cuales se encuentran entre los primeros materiales que se encuentran en el Nuevo Testamento.

3) La frase "el primer día de la semana" refleja la tradición antigua. Según la cuenta de Marcos, la tumba vacía fue descubierta por las mujeres "*en el primer día de la semana*". Ya hemos visto por la tradición cristiana citada por Pablo que los primeros cristianos proclamaron la resurrección de Jesús "*en el tercer día*". Como explica **EL Bode**, si la historia de la tumba vacía era una leyenda tardía, casi con certeza habría sido formulada en términos del motivo aceptado y difundido del tercer día. El hecho de que Marcos use "*el primer día de la semana*" confirma que su tradición es muy antigua, incluso antes de la cuenta del tercer día. Este hecho es confirmado por el carácter lingüístico de la frase en cuestión. Porque aunque "*el primer día de la semana*" es muy incómodo en griego (te mia ton sabbaton), empleando un cardinal en lugar de un número ordinal y "*Sabbath*" para "*semana*", la frase traducida nuevamente al arameo es perfectamente natural. Esto sugiere que la tradición de la tumba vacía no es una leyenda de desarrollo tardío.

4) La historia de Marcos es simple y carece de desarrollo legendario. Al igual que la cuenta del entierro, el relato de Marcos es notablemente sencillo y sin adornos por motivos teológicos o apologéticos que puedan caracterizar un relato legendario posterior. La resurrección en sí no es atestiguada ni descrita, y no hay reflexión sobre el triunfo de Jesús sobre el pecado y la muerte, no cita títulos cristológicos, sin cita de la

profecía cumplida, sin descripción del Señor resucitado. Algunos críticos pueden tropezar con la presencia del ángel, pero en realidad no hay ninguna razón para pensar que a la tradición le faltó alguna vez el ángel. Podemos elegir suprimirlo como, por ejemplo, una figura puramente literaria que proporciona la interpretación de la tumba vacante, pero luego tenemos una narración que es aún más escueta y sin adornos (véase Juan 20: 1-2). Para apreciar cuán limitada es la narración de Marcos, basta con leer el relato en el Evangelio de Pedro, que describe la salida triunfante de Jesús de la tumba como una figura gigantesca cuya cabeza llega por encima de las nubes, sostenida por ángeles gigantes, seguida por una conversación cruz, anunciada por una voz del cielo, y todo atestiguado por un guardia romano, los líderes judíos, y una multitud de espectadores! Así es como se ven las leyendas reales: están teñidas por desarrollos teológicos y apologéticos. Por el contrario, la cuenta de Marcos es clara en su simplicidad.

5) La tumba probablemente fue descubierta vacía por mujeres. Para entender este punto, necesitamos entender dos cosas sobre el lugar de las mujeres en la sociedad judía. Primero, las mujeres no fueron consideradas como testigos creíbles. Esta actitud hacia el testimonio de las mujeres es evidente en la descripción de Josefo de las reglas supuestamente dejadas por Moisés para el testimonio admisible: "*No se admita el testimonio de las mujeres, a causa de la ligereza y audacia de su sexo*" (Antigüedades de los judíos IV .8.15.§219). Tal regulación no se encuentra en el Pentateuco sino que es más bien un reflejo de la sociedad patriarcal del judaísmo del primer siglo.

Segundo, las mujeres ocuparon un lugar bajo en la escala social judía. En comparación con los hombres, las mujeres eran ciudadanas de segunda clase. Considere estos textos rabínicos: "*¡Antes de que se quemen las palabras de la Ley que de las mujeres!*" (Sotáh 19a) y nuevamente: "*¡Feliz es aquel cuyos hijos son varones, pero infeliz es aquel cuyos hijos son hembras!*" (Kiddushin 82b) La oración diaria de cada hombre judío incluyó la bendición "*Bendito eres, Señor nuestro Dios, gobernante del universo, que no me ha creado una mujer*" (Berachos 60b).

Ahora, dado su bajo estatus social y su incapacidad para servir como testigos legales, es bastante sorprendente que sean las mujeres las que descubran y sean testigos principales de la tumba vacía. Si la historia de la tumba vacía era una leyenda, entonces es muy probable que los discípulos varones fueran los primeros en descubrir la tumba vacía. El hecho de que las mujeres, cuyo testimonio fue considerado inútil, fueran los principales testigos del hecho de la tumba vacía, solo puede ser explicado plausiblemente si, les guste o no, en realidad fueron los descubridores de la tumba vacía. Por lo tanto, es muy probable que los Evangelios brinden una descripción precisa de este asunto.

Los críticos escépticos han propuesto todo tipo de explicaciones creativas para el papel de las mujeres, algunas de ellas bastante fantásticas, como la propuesta de **Crossan** de que las mujeres son vestigios de un anterior Evangelio secreto de Marcos (una hipótesis que ha explotado en la cara de **Crossan** por la demostración el Evangelio secreto de Marcos fue un fraude perpetrado por **Morton Smith**). En general, el problema con estas hipótesis es que cualquier papel concebible para las mujeres para jugar en la narrativa hubiera sido mejor atendido por los hombres. Algunos estudiosos han dicho que los hombres no estaban disponibles porque todos habían huido. Tal afirmación es totalmente poco convincente, ya que depende de la hipótesis inverosímil de que los discípulos, huyendo del jardín, regresaron a Galilea (una suposición con razón llamada "*ficción de los críticos*") y no aprecian esas leyendas por su propia naturaleza no respeta los hechos. Como **Allison** insiste, "*es el sello distintivo de las leyendas pecar contra los hechos establecidos.*

¿Por qué debería Marcos?... ser más concienzudo? ¿Por qué no traes a Pedro y otros discípulos más importantes al escenario a pesar de lo que realmente sucedió? ".

Algunos críticos han dicho que las mujeres se convierten en las descubridoras de la tumba vacía de Jesús como la forma en que Marcos explica por qué el hecho de la tumba vacía de Jesús había permanecido desconocido hasta la redacción de su Evangelio: ¡las mujeres no se lo contaron a nadie! Esta hipótesis es demasiado inteligente a la mitad. En primer lugar, hemos visto que la historia de la tumba vacía no es una leyenda de desarrollo tardío, sino que es extremadamente temprana. Pero, en segundo lugar, ¿creen seriamente los lectores de Marcos que creen que durante treinta años nadie en la iglesia de Jerusalén se molestó en preguntar a las mujeres que Marcos colocó en la cruz sobre lo que sucedió después o que incluso después de las apariciones de resurrección las mujeres continuaron cerrándose? Sin duda, Marcos quiso que el silencio de las mujeres se tomara como algo temporal, ya que prefigura las apariciones de Jesús a los discípulos en Galilea, donde se les ordena a las mujeres que les digan a sus discípulos que verán a Jesús. Cuando Marcos dice: "*No le dijeron nada a nadie*" (Marcos 16: 8), obviamente significa "*mientras huían hacia los discípulos*". Así es como sus primeros intérpretes literarios Mateo y Lucas lo entendieron, y Marcos sin duda tendría Me sorprendió bastante la sugerencia de que quiso decir que las mujeres nunca le dijeron nada a nadie.

La naturaleza artificial de estos intentos de explicar a las mujeres testigos solo refuerza la credibilidad histórica de esta característica de la narrativa; de hecho, probablemente ningún otro factor ha demostrado ser tan persuasivo para los estudiosos de la historicidad de la tumba vacía como el papel de las mujeres testigos.

6) La polémica judía más temprana presupone la tumba vacía. En Mateo 28: 11-15 (rsv) tenemos el primer intento cristiano de refutar la polémica judía en contra de la proclamación cristiana de la resurrección:

> *Mientras iban, he aquí, algunos de los guardias entraron en la ciudad y contaron a los sumos sacerdotes todo lo que había sucedido. Y cuando se juntaron con los ancianos y tomaron consejo, dieron una suma de dinero a los soldados y dijeron: "Díganles a las personas: 'Sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras estábamos dormidos'. Y si esto llega a los oídos del gobernador, lo saciaremos y lo mantendremos fuera de peligro". Así que tomaron el dinero e hicieron lo que les ordenaban; y esta historia se ha extendido entre los judíos hasta el día de hoy.*

Ahora nuestro interés no está tanto en la historia del evangelista sobre la guardia en la tumba como en su comentario incidental al final: "*Esta historia se había difundido entre los judíos hasta el día de hoy*". Esta observación revela que el autor estaba interesado en refutar una explicación judía generalizada de la resurrección. Ahora, ¿qué dijeron los judíos incrédulos en respuesta a la proclamación de los discípulos de que Jesús había resucitado? ¿Que estos hombres están llenos de vino nuevo? ¿Que el cuerpo de Jesús aún yacía en la tumba en la ladera? No. Estaban diciendo: "*Los discípulos se llevaron su cuerpo*". Piénselo. "*Los discípulos se llevaron su cuerpo*". La polémica judía no negó la tumba vacía, sino que se enredó en una serie de absurdos sin esperanza tratando de explicarla. En otras palabras, la afirmación judía de que los discípulos robaron el cuerpo presupone que el cuerpo había desaparecido.

Los críticos escépticos han descartado la historia de la guardia de Mateo como una leyenda apologética. Pero incluso si consideramos al guardia como una creación apologética cristiana, el hecho que no se puede negar es que la historia estaba dirigida a una extendida acusación judía de que los discípulos habían

robado el cuerpo de Jesús, lo que implica la tumba vacía. Que la historia no es una creación de Mateo fuera de toda trama es evidente no solo en los muchos rasgos lingüísticos no Mateanos mencionados anteriormente, sino también por la tradición de historia que presupone la narrativa. Detrás de la historia, evidentemente, se encuentra un patrón en desarrollo de afirmación y contra-afirmación:

> *Christian: "¡El Señor ha resucitado!"*
> *Judio: "No, sus discípulos le robaron su cuerpo".*
> *Christian: "El guardia en la tumba habría evitado tal robo".*
> *Judio: "No, el guardia se durmió".*
> *Christian: "Los principales sacerdotes sobornaron al guardia para decir esto".*

Este patrón probablemente se remonta a las controversias en Jerusalén después de la proclamación de la resurrección de los discípulos. En respuesta a la proclamación cristiana de la resurrección de Jesús, la reacción judía fue simplemente afirmar que los discípulos habían robado el cuerpo. La idea de un guardia solo podría haber sido un desarrollo cristiano, no judío. En la próxima etapa no hay necesidad de que los cristianos inventen el soborno del guardia; fue suficiente para reclamar que la tumba estaba custodiada. El soborno surge solo en respuesta a la segunda etapa de la polémica, la acusación judía de que el guardia se durmió. Esta parte de la historia solo pudo haber sido un desarrollo judío, ya que no sirve para nada en la polémica cristiana. En la etapa final, el tiempo de la escritura de Mateo, se da la respuesta cristiana de que los guardias fueron sobornados.

Por lo tanto, la propia polémica judía muestra que la tumba estaba vacía. Esta es una evidencia histórica de la más alta calidad, ya que no proviene de los cristianos sino de los mismos enemigos de la fe cristiana primitiva.

En conjunto, estas seis líneas de evidencia constituyen un poderoso caso de que la tumba de Jesús fue encontrada vacía el primer día de la semana por un grupo de sus mujeres seguidoras. Como hecho histórico, esto parece estar bien establecido. Según **D. H. Van Daalen**, "*es extremadamente difícil oponerse a la tumba vacía por motivos históricos; aquellos que lo niegan lo hacen sobre la base de suposiciones teológicas o filosóficas*". Pero esas suposiciones no pueden alterar los hechos mismos. Los estudiosos del Nuevo Testamento parecen estar cada vez más conscientes de esto. Según **Jacob Kremer**, un crítico del Nuevo Testamento que se ha especializado en el estudio de la resurrección: "*La mayoría de los exegetas se aferran con firmeza a la fiabilidad de las declaraciones bíblicas sobre la tumba vacía*". De hecho, en una encuesta bibliográfica de más de 2.200 publicaciones sobre la resurrección en inglés, francés y alemán desde 1975, **Habermas** descubrió que el 75 por ciento de los eruditos aceptaron la historicidad del descubrimiento de la tumba vacía de Jesús. La evidencia es tan convincente que incluso un número de eruditos judíos, como **Pinjas Lapide** y **Geza Vermes**, se han declarado convencidos sobre la base de la evidencia de que la tumba de Jesús se encontró vacía.

Explicando la Tumba Vacía

Ahora, si este es el caso, eso nos lleva a nuestro segundo punto principal: explicar la tumba vacía. A lo largo de la historia, aquellos que negaron la resurrección de Jesús han sido obligados a proponer una explicación alternativa convincente. De hecho, solo han llegado a cuatro:

Hipótesis de la Conspiración

De acuerdo con esta explicación, los discípulos robaron el cuerpo de Jesús y mintieron sobre sus apariciones *postmortem*, fingiendo así la resurrección. Esta fue, como vimos, la primera contra-explicación para la tumba vacía, y fue revivida por los deístas durante el siglo dieciocho. Hoy, sin embargo, esta explicación ha sido completamente abandonada por la erudición moderna. Veamos cómo le va cuando se evalúa según los criterios de **McCullagh** para justificar hipótesis históricas.

1) La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables. Prácticamente cualquier explicación ofrecida para la resurrección cumplirá este primer criterio, ya que tales explicaciones se ofrecen para dar cuenta del testimonio del Nuevo Testamento de la resurrección de Jesús y por lo tanto implicarán que la evidencia literaria contenida en el Nuevo Testamento existirá como resultado de los eventos descrito en la hipótesis propuesta. En la Hipótesis de Conspiración, los relatos de los Evangelios son simples invenciones deliberadas.

2) La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales. La hipótesis de la conspiración parece abarcar todo el alcance de la evidencia, ya que ofrece explicaciones de la tumba vacía, las apariencias post mortem y el origen de la creencia (supuesta) de los discípulos en la resurrección de Jesús.

3) La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales. Aquí comienzan a surgir dudas sobre la Hipótesis de Conspiración. Tome la tumba vacía, por ejemplo. Si los discípulos robaron el cadáver de Jesús, sería completamente tonto fabricar una historia de mujeres que encuentran que la tumba está vacía. Tal historia no sería el tipo de cuento que los hombres judíos inventarían. Además, la simplicidad de la narración no está bien explicada por la Hipótesis de conspiración: ¿dónde están las citas de las Escrituras, la evidencia de la profecía cumplida? ¿Por qué no se describe a Jesús como saliendo de la tumba, como en falsificaciones posteriores como el Evangelio de Pedro? Tampoco se explica bien la polémica con los judíos no creyentes. ¿Por qué la guardia de Mateo ya no está en la tradición pre-marquista? Incluso en la historia de Mateo, el guardia se fijó demasiado tarde: el cuerpo ya podría haber sido robado antes de que el guardia llegara el sábado por la mañana. Para una coartada a prueba de fallas contra el robo del cuerpo, ver una vez más el Evangelio de Pedro, donde el guardia (identificado explícitamente como romano) se establece inmediatamente después del entierro del cadáver.

En cuanto a las narrativas de aparición, surgen problemas similares. Un fabricante probablemente describiría las apariencias en términos de teofanías del Antiguo Testamento y descripciones de la resurrección escatológica (por ejemplo, Dan. 12: 2). Pero entonces Jesús debería aparecer a los discípulos en deslumbrante gloria. ¿Y por qué no una descripción de la resurrección en sí? ¿Por qué no hay apariciones en Caifás o los villanos en el Sanedrín, como predijo Jesús? Entonces podrían ser calificados como verdaderos mentirosos por negar que Jesús se les apareció.

Pero el poder explicativo de la Hipótesis de conspiración es indudablemente más débil cuando se trata del origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús. Porque la hipótesis es realmente una negación de ese hecho; busca explicar la mera apariencia de creencia por parte de los discípulos. Pero como los críticos desde **Strauss** han reconocido universalmente, uno no puede negar plausiblemente que los primeros discípulos al menos sinceramente creyeron que Jesús había resucitado de entre los muertos, una convicción en la cual se habían apostado sus propias vidas, como lo enfatizó elocuentemente **Paley**. La transformación en la vida de los discípulos no se explica de manera creíble por la hipótesis de una

conspiración. Esta deficiencia solo ha sido suficiente en la mente de la mayoría de los estudiosos para hundir la antigua Hipótesis de Conspiración.

4) *La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales.* El verdadero talón de Aquiles de la Hipótesis de Conspiración es, sin embargo, su inverosimilitud. Uno podría mencionar aquí las objeciones habituales a la increíble complejidad de tal conspiración o el supuesto estado psicológico de los discípulos; pero el problema principal es el anacronismo de los judíos del primer siglo con la intención de engañar a la resurrección de Jesús. La Hipótesis de Conspiración ve la situación de los discípulos a través del espejo retrovisor de la historia cristiana en lugar de a través de los ojos de un judío del primer siglo. No había ninguna expectativa de un Mesías que, en lugar de establecer el trono de David y someter a los enemigos de Israel, sería vergonzosamente ejecutado por los gentiles como un criminal. Además, la idea de la resurrección escatológica no estaba relacionada con la idea del Mesías e incluso era incompatible con ella. Como bien lo dice **Wright**, si tu Mesías favorito fue crucificado, entonces o te fuiste a casa o te conseguiste un nuevo Mesías. Pero la idea de robar el cadáver de Jesús y decir que Dios lo había resucitado de entre los muertos difícilmente habría entrado en la mente de los discípulos.

5) *La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales.* Al igual que todas las teorías conspirativas de la historia, la Hipótesis de Conspiración es ad hoc al postular que todo lo que la evidencia parece indicar es, de hecho, solo una mera apariencia, para ser explicado por hipótesis para las cuales no hay evidencia. Específicamente, postula motivos e ideas en el pensamiento de los primeros discípulos y acciones de su parte para las cuales no hay una pizca de evidencia. Puede volverse aún más ad hoc, ya que las hipótesis deben multiplicarse para tratar las objeciones a la teoría, por ejemplo, cómo explicar la apariencia de los 500 hermanos o el papel de las mujeres en las historias de tumbas vacías y de apariencias.

6) *La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que por hipótesis rivales.* La hipótesis de la conspiración tiende a ser confirmada por nuestro conocimiento general de las conspiraciones, su inestabilidad y su tendencia a desenmarañarse. Además, está confirmado por creencias aceptadas tales como la sinceridad de los discípulos, la naturaleza de las expectativas mesiánicas judías del primer siglo, y demás.

7) *La hipótesis debe exceder significativamente a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6).* Esta condición obviamente no se cumple, ya que hay mejores hipótesis, como la Hipótesis de la Alucinación, que no descarta la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús como fraudulenta.

Ningún erudito defendería la Hipótesis de Conspiración hoy. El único lugar donde lees sobre tales cosas está en la prensa popular, sensacionalista o en la propaganda anterior desde detrás del telón de acero.

Hipótesis de la Muerte Aparente

Una segunda teoría fue la aparente explicación de la muerte. Los críticos a principios del siglo XIX como **Heinrich Paulus** o **Friedrich Schleiermacher** defendieron la opinión de que Jesús no estaba completamente muerto cuando lo bajaron de la cruz. Él revivió en la tumba y escapó para convencer a sus discípulos que había resucitado de entre los muertos. Hoy esta hipótesis también ha sido abandonada casi por completo. Una vez más, apliquemos los criterios de **McCullagh** para la mejor explicación:

1) *La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables.* De nuevo, esta condición se cumple fácilmente.

2) La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales. La Hipótesis de la muerte aparente también proporciona explicaciones para la tumba vacía, las apariciones *postmortem* y el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús.

3) La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales. Aquí la teoría comienza a hundirse. Algunas versiones de la Hipótesis de la Muerte Aparente son realmente variaciones de la Hipótesis de Conspiración, simplemente sustituyen a los discípulos que engañaron a la muerte de Jesús por robar el cuerpo de Jesús. En tales casos, la teoría comparte todas las debilidades de la Hipótesis de Conspiración. Una versión no conspirativa de la teoría también está cargada de dificultades insuperables: cómo explicar la tumba vacía, dada la muerte meramente aparente de Jesús, ya que un hombre sellado dentro de una tumba no podía mover la piedra para escapar; cómo explicar las apariciones *postmortem*, ya que, como reflexionó Strauss, la aparición de un hombre medio muerto que necesita desesperadamente atención médica difícilmente habría provocado en los discípulos la conclusión de que él era el Señor Resucitado y conquistador de la Muerte; y cómo explicar el anacronismo del origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús, ya que verlo nuevamente los llevaría a la conclusión de que no había muerto, no que era, contrario al pensamiento judío (así como a sus propios ojos), gloriosamente resucitado de entre los muertos.

4) La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales. Aquí nuevamente la teoría falla miserablemente. Se podía confiar en los verdugos romanos para garantizar que sus víctimas estaban muertas. Dado que el momento exacto de la muerte por crucifixión era incierto, los verdugos podían asegurar la muerte con un golpe de lanza en el costado de la víctima, tal como se le hizo a Jesús. Además, lo que sugiere la teoría es prácticamente físicamente imposible. El alcance de las torturas de Jesús fue tal que nunca pudo haber sobrevivido a la crucifixión y el entierro. La sugerencia de que un hombre tan gravemente herido se apareció a los discípulos en varias ocasiones en Jerusalén y Galilea es pura fantasía.

5) La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales. La hipótesis de la muerte aparente, especialmente en sus instancias conspirativas, puede llegar a ser enormemente ad hoc. Estamos invitados a imaginar sociedades secretas, pociones administradas furtivamente, alianzas conspirativas entre los discípulos de Jesús y los miembros del Sanedrín, y todo lo demás, todo con un mínimo de evidencia en apoyo.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que por hipótesis rivales. La hipótesis de la muerte aparente es ampliamente refutada por hechos médicos sobre lo que le sucedería a una persona que ha sido azotada y crucificada. También está desconfirmado por la evidencia unánime de que Jesús no continuó entre sus discípulos después de su muerte.

7) La hipótesis debe exceder significativamente a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6). Esta teoría tampoco es muy destacada. Por esa razón, virtualmente no hay defensores entre los historiadores del Nuevo Testamento en la actualidad.

La hipótesis incorrecta de la tumba

Propuesto por primera vez por **Kirsopp Lake** en 1907, esta teoría sostiene que la creencia en la tumba vacía de Jesús se basó en un simple error. Según **Lake**, las mujeres se extraviaron ese domingo por la mañana y se encontraron con un cuidador en una tumba desocupada en el jardín. Dijo algo así como: "*Estás buscando a Jesús de Nazaret. Él no está aquí*". Las mujeres, sin embargo, estaban tan nerviosas que huyeron.

Después de que los discípulos habían experimentado visiones de Jesús vivo, la historia de las mujeres se convirtió en el relato de su descubrimiento de la tumba vacía de Jesús. A diferencia de las dos teorías anteriores consideradas, la hipótesis de **Lake** no generó virtualmente ningún seguimiento, pero estuvo muerta casi al llegar.

1) *La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables*. Esta condición se cumple fácilmente.

2) *La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales*. La teoría de **Lake** realmente no explica las apariciones de la resurrección. Algunas hipótesis adicionales deberán combinarse con la Hipótesis de la Tumba equivocada para explicar las apariencias de Jesús. En ese sentido, la teoría no tiene un alcance explicativo suficientemente amplio.

3) *La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales*. Debido a que la hipótesis de la tumba equivocada no dice nada para explicar las apariencias post mortem, no tiene ningún poder explicativo a ese respecto. También es anacrónico en su explicación del origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús. Simplemente ir a la tumba equivocada y ver a un hombre allí diciéndoles que Jesús no está allí difícilmente llevaría a un judío del primer siglo a concluir que Jesús resucitó de entre los muertos, especialmente si esto fue denunciado por mujeres y no pudo ser verificado. De hecho, la cuestión de la verificación revela que la hipótesis de Lake tiene un poder explicativo débil incluso con respecto a la tumba vacía. Para cualquier revisión posterior de la tumba habría revelado el error de las mujeres. Después de su susto inicial, ¿no habrían intentado las mujeres volver sobre sus pasos a la luz del día? Ciertamente, los mismos discípulos habrían querido verificar la tumba vacía. El estado de la tumba real no podría haber sido una cuestión de completa indiferencia a un movimiento en el mismo lugar basado en la creencia en la resurrección del hombre muerto enterrado allí. Y en cualquier caso, dado que el sitio del entierro era conocido tanto por judíos como por cristianos, los oponentes judíos de los cristianos habrían estado muy felices de señalar el error de las mujeres.

4) *La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales*. La hipótesis de la tumba equivocada tampoco es plausible a la luz de la evidencia que tenemos, por ejemplo, de que el sitio de la tumba de Jesús era conocido por judíos y cristianos por igual en Jerusalén, que la historia de la tumba vacía es extremadamente temprana y no muestra signos teológicos desarrollo y reflexión, etc. En la medida en que la hipótesis de la alucinación demuestre ser inverosímil, la teoría de Lake compartirá eso también.

5) *La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales*. La teoría de **Lake** es ad hoc porque trata la evidencia de manera selectiva y arbitraria. Por ejemplo, **Lake** considera la visita de las mujeres a la tumba con la intención de ungir el cuerpo como histórico, pero debe descartar su observación, precisamente por esa intención, donde el cuerpo fue colocado (Marcos 15:47; 16: 1). Pero, ¿por qué aceptar uno pero no el otro? O, nuevamente, Lake considera las palabras del ángel atribuidas al cuidador: "*Estás buscando a Jesús de Nazaret. Él no está aquí,* "*como auténtico, pero pasa por alto las palabras*," ¡Él ha resucitado! "*Pero todo el mensaje del ángel es el lenguaje de la proclamación cristiana, si es que lo es. Del mismo modo, no hay motivos para tomar al joven*" de Marcos como una figura humana en lugar de angelical, la palabra griega utilizada aquí se usa a menudo para los ángeles y la túnica blanca del hombre es típica del retrato judío de los ángeles. Además, el miedo y el asombro de las mujeres es un motivo característico de Marcos que presupone la confrontación angelical, de modo que no se puede considerar la reacción de las mujeres como tradicional e histórica, mientras se escinde históricamente al ángel como una acumulación legendaria.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que por hipótesis rivales. La hipótesis de la tumba equivocada será refutada por las creencias generalmente aceptadas de que José de Arimatea enterró a Jesús y por lo tanto podría señalar su lugar de sepultura, que la tradición de la tumba vacía pertenece a la tradición muy temprana en lugar de tardía, y así sucesivamente.

7) La hipótesis debe exceder significativamente a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6). Obviamente, nadie piensa que este sea el caso.

Hipótesis del Cuerpo Desplazado

En uno de los pocos intentos judíos de lidiar con los hechos concernientes a la resurrección de Jesús, **Joseph Klausner** en 1922 propuso que José de Arimatea colocó el cuerpo de Jesús en su tumba temporalmente, debido a lo avanzado de la hora y la proximidad de su propia tumba familiar. Pero luego movió el cadáver más tarde al cementerio de los criminales. Inconscientes del desplazamiento del cuerpo, los discípulos erróneamente infirieron la resurrección de Jesús de entre los muertos. Aunque ningún erudito defiende la hipótesis de **Klausner** hoy, he visto intentos de autores populares para revivirla. A la luz de lo que ya se ha dicho sobre otras teorías, sus deficiencias son evidentes:

1) La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables. No hay problema aquí.

2) La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales. La hipótesis del cuerpo desplazado tiene un alcance explicativo limitado. Intenta explicar la tumba vacía pero no dice nada sobre las apariciones *postmortem* y el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús.

3) La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales. La hipótesis de **Klausner** no tiene poder explicativo con respecto a las apariencias y el origen de la fe cristiana. En cuanto a la tumba vacía, enfrenta el mismo obstáculo que la Hipótesis de la tumba equivocada: como José y sus sirvientes sabían lo que habían hecho con el cadáver, la teoría no puede explicar por qué no se corrigió el error de los discípulos, a menos que, es decir, uno recurra a conjeturas ad hoc como la muerte súbita de José y sus siervos. Se podría decir que el cadáver de Jesús ya no podría identificarse; pero eso es perder el punto. El punto es que las primeras disputas judías / cristianas sobre la resurrección no se debieron a la ubicación de la tumba de Jesús ni a la identidad del cadáver, sino sobre el motivo por el cual la tumba estaba vacía. Si José hubiera desplazado el cuerpo, la polémica judía / cristiana habría tomado un curso bastante diferente.

4) La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales. La hipótesis es inverosímil por varias razones. Hasta donde podemos confiar en las fuentes judías, el cementerio de los criminales estaba a sólo 50 a 600 yardas del sitio de la crucifixión de Jesús. La práctica judía, además, era enterrar a los criminales ejecutados el día de su ejecución, así que eso es lo que José hubiera querido lograr. Por lo tanto, José pudo y habría colocado el cuerpo directamente en el cementerio de los criminales, obviando así cualquier necesidad de moverlo más tarde o profanar su propia tumba familiar. De hecho, la ley judía ni siquiera permitió que el cuerpo fuera trasladado más tarde, excepto a la tumba familiar (Semachot 13.7). José tuvo tiempo suficiente para un simple entierro, que probablemente incluyó lavar el cadáver y envolverlo en una sábana con especias secas.

5) La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales. La teoría es algo ad hoc al atribuir motivos y actividades a José para los cuales no tenemos ninguna evidencia.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que por hipótesis rivales. La teoría sufre una desconfirmación de lo que sabemos acerca de los procedimientos de entierro judíos para criminales mencionados anteriormente.

7) La hipótesis debe exceder significativamente a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6). De nuevo, ningún historiador parece compartir esta estimación.

Al observar estas hipótesis ofrecidas para explicar el hecho de la tumba vacía, es sorprendente que casi ningún historiador moderno o crítico bíblico se aferraría a estas teorías. Están casi completamente pasados de moda. Pueden decirse a ustedes mismos en este momento: "Bien, entonces, ¿qué explicación de la tumba vacía ofrecen los críticos modernos que niegan la resurrección?" El hecho es que se confiesan sin ninguna explicación que ofrecer. Simplemente no hay una explicación natural plausible disponible hoy para explicar cómo la tumba de Jesús se vació. Si negamos la resurrección de Jesús, nos queda un misterio inexplicable.

Conclusión

Hemos visto que múltiples líneas de evidencia histórica indican que la tumba de Jesús fue encontrada vacía el domingo por la mañana por un grupo de sus seguidoras. Además, no hay una explicación natural convincente disponible para explicar este hecho. Esto solo podría llevarnos a creer que la resurrección de Jesús es la mejor explicación. Pero aún hay más evidencia por venir.

Apariciones Post-Muerte

En 1 Corintios 15: 3-8 (rsv), Pablo escribe:

> *Porque te entregué como primera importancia lo que también recibí,*
> *Que Cristo murió por nuestros pecados de acuerdo con las Escrituras,*
> *Y que fue sepultado,*
> *Y que fue resucitado el tercer día de acuerdo con las Escrituras,*
> *Y que se apareció a Cefas, luego a los Doce.*
> *Luego se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, la mayoría de ellos todavía están vivos, aunque algunos se han quedado dormidos. Luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles.*
> *Por último, como a un prematuro nacido, él también apareció para mí.*

Este es un reclamo verdaderamente notable. Aquí tenemos una carta indiscutiblemente auténtica de un hombre que conoció personalmente a los primeros discípulos, y él informa que realmente vieron a Jesús vivo después de su muerte. Más que eso, dice que él también vio una aparición de Jesús. ¿Qué vamos a hacer con este reclamo? ¿Apareció Jesús realmente a la gente viva después de su muerte?

Para responder a esta pregunta, volvamos a considerar dos puntos principales: primero, el hecho de las apariciones de resurrección de Jesús; y segundo, explicando las apariciones de la resurrección.

El Hecho de las Apariciones Post-Muerte

Una vez más, el espacio no me permitirá examinar en detalle toda la evidencia de las apariciones post-mortem de Jesús. Pero me gustaría examinar tres líneas principales de evidencia.

1) La lista de Pablo de testigos presenciales de las apariciones de resurrección de Jesús garantiza que tales apariciones ocurrieron. Vimos que en 1 Corintios 15 Pablo da una lista de testigos de las apariciones de resurrección de Jesús. Miremos brevemente cada aparición para ver si es plausible que tales eventos realmente tuvieran lugar.

a) Apariciones a Peter. No tenemos ninguna historia en los Evangelios que relate la aparición de Jesús a Pedro. Pero la aparición se menciona aquí en la antigua tradición cristiana citada por Pablo, que se originó en la iglesia de Jerusalén, y está respaldada por el apóstol Pablo mismo. Como sabemos por Gálatas 1:18, Pablo pasó cerca de dos semanas con Pedro en Jerusalén tres años después de su experiencia en camino a Damasco. Entonces, Pablo sabría personalmente si Pedro afirmó haber tenido tal experiencia. Además de esto, la aparición a Pedro se menciona en otra antigua tradición cristiana que se encuentra en Lucas 24:34 (at): "*¡El Señor realmente ha resucitado, y se le ha aparecido a Simón!*" Que Lucas está trabajando con una tradición aquí es evidente por la forma incómoda en que se entromete en su narración de los discípulos de Emaús. Entonces, aunque no tenemos una historia detallada de esta apariencia, está bastante bien fundada históricamente. Como resultado, incluso los críticos más escépticos del Nuevo Testamento están de acuerdo en que Pedro vio la aparición de Jesús vivo de entre los muertos.

b) Aparición a los Doce. Sin lugar a dudas, la referencia aquí es para ese grupo original de discípulos que había sido elegido por Jesús durante su ministerio, menos, por supuesto, Judas, cuya ausencia no afectó el título formal del grupo. Esta es la aparición de resurrección mejor atestiguada de Jesús. También está incluido en la fórmula tradicional muy temprana que Pablo cita, y el mismo Pablo tuvo contacto con miembros de los Doce. Además, tenemos historias independientes de esta aparición en Lucas 24: 36-42 y Juan 20: 19-20. Sin lugar a dudas, la característica más notable de estas historias de aparición son las demostraciones físicas de Jesús mostrando sus heridas y comiendo delante de los discípulos. El propósito de las demostraciones físicas es mostrar dos cosas: primero, que Jesús fue resucitado físicamente; y segundo, que él era el mismo Jesús que había sido crucificado. Por lo tanto, sirvieron para demostrar la corporalidad y la continuidad del cuerpo de resurrección. No puede haber ninguna duda de que tal aparición ocurrió, ya que está atestiguada en la antigua tradición cristiana, avalada por Pablo, que tuvo contacto personal con los Doce, y Lucas y Juan la describen independientemente.

c) Aparición a quinientos hermanos. La tercera aparición es algo así como un shock: "¡*entonces se apareció a más de quinientos hermanos a la vez!*" Esto es sorprendente, ya que no tenemos mención alguna de esta aparición en ninguna otra parte del Nuevo Testamento. Esto podría hacer a uno bastante escéptico sobre esta apariencia, pero el propio Pablo aparentemente tuvo contacto personal con esta gente, ya que sabía que algunos habían muerto. Esto se ve en el comentario de Pablo entre paréntesis, "*la mayoría de los cuales permanecen hasta ahora, pero algunos se han quedado dormidos*". ¿Por qué Pablo agrega esta observación? El gran erudito del Nuevo Testamento de la Universidad de Cambridge, **CH Dodd**, responde: "*Difícilmente puede haber un propósito al mencionar el hecho de que la mayoría de los 500 siguen vivos, a menos que Pablo diga, en efecto, 'Los testigos están allí para ser cuestionado*'". Aviso: Pablo nunca podría haber dicho esto si el evento no hubiera ocurrido. No pudo haber desafiado a las personas a preguntar a los testigos si el evento nunca se había llevado a cabo y no había testigos. Pero evidentemente hubo

testigos de este evento, y Pablo sabía que algunos de ellos habían muerto mientras tanto. Por lo tanto, el evento debe haber tenido lugar.

Creo que esta apariencia no está relacionada en los Evangelios porque probablemente tuvo lugar en Galilea. Al unir las diversas apariciones en los Evangelios, parece que ocurrieron primero en Jerusalén, luego en Galilea y luego en Jerusalén nuevamente. La aparición de los quinientos tendría que ser al aire libre, tal vez en una ladera a las afueras de una aldea de Galilea. En Galilea, miles se habían reunido para escuchar a Jesús enseñar durante su ministerio. Dado que los Evangelios centran su atención en las apariciones en Jerusalén, no tenemos ninguna historia de esta aparición para los quinientos porque probablemente ocurrió en Galilea. Una posibilidad intrigante es que esta fue la apariencia predicha por el ángel en la historia de la pasión anterior a Marcos y descrita por Mateo (28: 16-17).

d) Aparición a Jacobo. La siguiente aparición es una de las más sorprendentes de todas: se le apareció a Jacobo, el hermano menor de Jesús. Lo que hace que esto sea sorprendente es que aparentemente ni Santiago ni ninguno de los hermanos menores de Jesús creyeron en Jesús durante su vida (Marcos 3:21, 31-35, Juan 7: 1-10). No creían que él fuera el Mesías, ni un profeta, ni siquiera alguien especial. Según el criterio de la vergüenza, esta es sin duda una faceta histórica de la vida y el ministerio de Jesús. Pero después de la resurrección, los hermanos de Jesús aparecen en la comunión cristiana en el aposento alto de Jerusalén (Hechos 1:14). No hay más mención de ellos hasta Hechos 12:17. Esta es la historia de la liberación de Pedro de la prisión por parte del ángel. ¿Cuáles son las primeras palabras de Pedro? "*Denuncia esto a Santiago*". En Gálatas 1:19, Pablo habla de su visita de dos semanas a Jerusalén unos tres años después de su experiencia en el Camino de Damasco. Él dice que además de Pedro, no vio a ninguno de los otros apóstoles, excepto a Jacobo, el hermano del Señor. Pablo al menos implica que Santiago ahora estaba siendo reconocido como un apóstol. Cuando Pablo visitó Jerusalén nuevamente catorce años después, dice que había tres "columnas" de la iglesia en Jerusalén: Pedro, Juan y Santiago (Gálatas 2: 9). Finalmente, en Hechos 21:18, Santiago es el único jefe de la iglesia de Jerusalén y del consejo de ancianos. No escuchamos más sobre Santiago en el Nuevo Testamento; pero de Josefo, el historiador judío, nos enteramos de que Jacobo fue apedreado hasta la muerte ilegalmente por el Sanedrín en algún momento después de a.d. 60 por su fe en Cristo (Josefo, Antigüedades de los judíos 20.200). No solo Santiago sino también los otros hermanos de Jesús se hicieron creyentes y estuvieron activos en la predicación cristiana, como vemos en 1 Corintios 9: 5 (rsv): *"¿No tenemos derecho a ser acompañados por una esposa, como los otros apóstoles y los hermanos del Señor y Cefas?"*

Ahora, ¿cómo se explica esto? Por un lado, parece cierto que los hermanos de Jesús no creyeron en él durante su vida. Por otro lado, es igualmente cierto que se convirtieron en cristianos ardientes, activos en la iglesia. La crucifixión de Jesús solo confirmaría en la mente de Santiago que las pretensiones mesiánicas de su hermano mayor eran engañosas, tal como él había pensado. Muchos de nosotros tenemos hermanos. ¿Qué se necesitaría para hacerte creer que tu hermano es el Señor, para que murieras por esta creencia, como lo hizo Jacobo? ¿Puede haber alguna duda de que la razón de esta notable transformación se encuentra en el hecho de que "*entonces se apareció a Jacobo*"? Incluso el crítico escéptico del Nuevo Testamento **Hans Grass** admite que la conversión de Santiago es una de las pruebas más seguras de la resurrección de Jesucristo.

e) Aparición a "todos los apóstoles". Esta aparición fue probablemente para un círculo limitado de misioneros cristianos algo más amplio que los Doce. Para tal grupo, vea Hechos 1: 21-22. Una vez más, la facticidad de esta apariencia está garantizada por el contacto personal de Pablo con los mismos apóstoles.

f) Aparición a Saulo de Tarso. La última aparición es tan sorprendente como la aparición de Jacobo: "*El último de todos*", dice Pablo, "*también se me apareció a mí*". La historia de la aparición de Jesús a Saulo de Tarso (o Pablo) a las afueras de Damasco se relata en Hechos 9: 1-9 y luego se lo vuelve a decir dos veces. El hecho de que este evento realmente haya ocurrido está establecido sin lugar a dudas por las referencias de Pablo en sus propias cartas.

Este evento cambió toda la vida de Saulo. Era un rabino, un fariseo, un respetado líder judío. Odiaba la herejía cristiana y estaba haciendo todo lo que estaba en su poder para acabar con ella. Incluso fue responsable de la ejecución de los creyentes cristianos. Entonces, de repente, abandonó todo. Dejó su posición como un respetado líder judío y se convirtió en un misionero cristiano: entró en una vida de pobreza, trabajo y sufrimiento. Fue azotado, golpeado, apedreado y dejado por muerto, naufragado tres veces, en constante peligro, privación y ansiedad. Finalmente, hizo el último sacrificio y fue martirizado por su fe en Roma. Y todo fue porque ese día, fuera de Damasco, vio a "Jesús nuestro Señor" (1 Corintios 9: 1).

La lista de testigos de las apariciones Post-Muerte de Jesús que Pablo transmite hace que sea indiscutible que individuos y grupos tuvieron tales experiencias.

2) Las narraciones de los Evangelios proporcionan una certificación múltiple e independiente de las apariciones postmortem de Jesús. Los Evangelios atestiguan de forma independiente las apariciones postmortem de Jesús, incluso en algunas de las mismas apariciones que se encuentran en la lista de Pablo. **Wolfgang Trilling** explica,

> *De la lista en 1 Corintios 15, los informes particulares de los Evangelios ahora deben ser interpretados. Aquí puede ser de ayuda lo que dijimos acerca de los milagros de Jesús. Es imposible "probar" históricamente un milagro particular. Pero la totalidad de los informes milagrosos no permite ninguna duda razonable de que Jesús de hecho realizó "milagros". Eso se aplica análogamente a los informes de apariencia. No es posible asegurar históricamente el evento particular. Pero la totalidad de los informes de las apariencias no permite ninguna duda razonable de que Jesús, de hecho, dio testimonio de sí mismo de esa manera.*

La conclusión de **Trilling** es en realidad demasiado modesta: porque así como podemos justificar inferir la historicidad de los milagros específicos de Jesús, como su alimentación de los 5,000, también podemos inferir la historicidad de algunas de las apariciones específicas. La aparición de Pedro está atestiguada independientemente por Pablo y Lucas (1 Corintios 15: 5, Lucas 24:34) y es universalmente reconocida por los críticos. La aparición a los Doce está atestiguada independientemente por Pablo, Lucas y Juan (1 Corintios 15: 5, Lucas 24: 36-43, Juan 20: 19-20) y nuevamente no está en disputa, incluso si muchos críticos son escépticos de las demostraciones físicas que asisten a esta aparición. La aparición de las mujeres discípulas está certificada independientemente por Mateo y Juan (Mateo 28: 9-10, Juan 20: 11-17) y goza, además, de la ratificación por el criterio de la vergüenza, dada la baja credibilidad otorgada al testimonio de una mujer. En general, se acepta que la ausencia de esta apariencia en la lista de apariciones en la tradición citada por Pablo es un reflejo de la misma incomodidad al citar a las mujeres testigos.

Finalmente, que Jesús se apareció a los discípulos en Galilea está atestiguado independientemente por Marcos, Mateo y Juan (Marcos 16: 7, Mateo 28: 16-17, Juan 21). Tomadas secuencialmente, las apariencias siguen el patrón de Jerusalén-Galilea-Jerusalén, coincidiendo con las peregrinaciones festivas de los discípulos cuando regresaban a Galilea después de la Pascua / Fiesta de los Panes sin levadura y viajaban de nuevo a Jerusalén dos meses más tarde para Pentecostés.

De esta evidencia, ¿qué deberíamos concluir? Podemos llamar a estas apariciones alucinaciones si queremos, pero no podemos negar que ocurrieron. El último crítico neo-testamentario de la Universidad de Chicago, **Norman Perrin**, afirma: "*Cuanto más estudiamos la tradición con respecto a las apariencias, más firme comienza a aparecer la roca sobre la que se basan*". **Lüdemann** es aún más enfático: "*Puede considerarse como históricamente cierto que Pedro y los discípulos tuvieron experiencias después de la muerte de Jesús, en las cuales Jesús se les apareció como el Cristo resucitado*". La evidencia asegura que en distintas ocasiones diferentes personas y grupos tuvieron experiencias de ver a Jesús vivo de los muertos. Esta conclusión es virtualmente indiscutible, y por lo tanto indiscutible.

3) Las apariciones de la resurrección fueron físicas, apariciones corporales. Hasta ahora, la evidencia que he presentado no depende de la naturaleza de las apariciones *post-mortem* de Jesús. Lo dejé abierto ya sea que fueran de naturaleza visionaria o física. Queda por verse si incluso las experiencias visionarias de Jesús resucitado se pueden explicar de manera plausible sobre la base de modelos psicológicos. Pero si las apariencias son de naturaleza física y corporal, entonces una explicación puramente psicológica se vuelve casi imposible. Por lo tanto, vale la pena examinar lo que podemos saber sobre la naturaleza de estas apariciones.

a) Pablo implica que las apariciones fueron físicas. Él hace esto de dos maneras. Primero, concibe el cuerpo de resurrección como físico. Todos reconocen que Pablo no enseña la inmortalidad del alma sola sino la resurrección del cuerpo. En 1 Corintios 15: 42-44, Pablo describe las diferencias entre el cuerpo terrenal presente y el cuerpo de resurrección futuro, que será como el de Cristo. Dibuja cuatro contrastes esenciales entre el cuerpo terrenal y el cuerpo de resurrección:

Cuerpo Terrenal	Cuerpo de Resurrección
Mortal	Inmortal
Deshonroso	Glorioso
Débil	Poderoso
Natural	Espiritual

Solo el último contraste podría hacernos pensar que Pablo no creía en un cuerpo físico de resurrección. Pero, ¿qué quiere decir con las palabras traducidas aquí como "natural / espiritual"? La palabra traducida como "*natural*" (*psychikos*) literalmente significa "*alma-ish*". Obviamente, Pablo no quiere decir que nuestro cuerpo presente está hecho de alma. Más bien por esta palabra quiere decir "*dominado por o perteneciente a la naturaleza humana*". Del mismo modo, cuando dice que el cuerpo de resurrección será "*espiritual*" (*pneumatikos*), no quiere decir "*hecho de espíritu*". Más bien, quiere decir "*dominado*" por o orientado hacia el Espíritu". Es el mismo sentido de la palabra "*espiritual*" como cuando decimos que alguien es una persona espiritual. De hecho, fíjate en la forma en que Pablo usa exactamente esas mismas palabras en 1 Corintios 2: 14-15 (at):

El hombre natural (anthropos psychikos) no recibe los dones del Espíritu de Dios, porque son una locura para él, y él no puede entenderlos, porque se los discierne espiritualmente. El hombre espiritual (anthropos pneumatikos) juzga todas las cosas, pero no debe ser juzgado por nadie.

El hombre natural no quiere decir "*hombre físico*", sino "*hombre orientado hacia la naturaleza humana*". Y el hombre espiritual no significa "*hombre intangible e invisible*" sino "*hombre orientado hacia el Espíritu*". El contraste es el mismo en 1 Corintios 15. El presente, el cuerpo terrenal será liberado de su esclavitud a la naturaleza humana pecaminosa y se volverá completamente empoderado y dirigido por el Espíritu de Dios. Por lo tanto, la doctrina de Pablo del cuerpo de resurrección implica una resurrección física.

Segundo, Pablo, y de hecho todo el Nuevo Testamento, hace una distinción conceptual (si no lingüística) entre una aparición de Jesús y una visión de Jesús. Las apariciones de Jesús pronto cesaron, pero las visiones continuaron en la iglesia primitiva. Ahora la pregunta es: ¿cuál es la diferencia entre una apariencia y una visión? La respuesta del Nuevo Testamento parecería ser clara: una visión, aunque causada por Dios, estaba puramente en la mente, mientras que una aparición tuvo lugar "*allá afuera*" en el mundo externo. Es instructivo comparar aquí la visión de Esteban de Jesús en Hechos 7 con las apariciones de resurrección de Jesús. Aunque Esteban vio una imagen corporal identificable, lo que vio fue una visión de un hombre, no un hombre que estaba físicamente allí, ya que ningún otro presente experimentó nada en absoluto. Por el contrario, las apariciones de la resurrección tuvieron lugar en el mundo "*allá afuera*" y podrían ser experimentadas por cualquiera que esté presente. Pablo pudo considerar acertadamente su experiencia en el camino de Damasco, aunque tuvo lugar después de la ascensión de Jesús, porque involucraba manifestaciones en el mundo externo, que los compañeros de Pablo también experimentaron en diversos grados. Por lo tanto, la distinción conceptual entre una visión y una apariencia de Jesús también implica que las apariciones de la resurrección fueron físicas.

b) Los relatos de los Evangelios muestran que las apariencias fueron físicas y corporales. De nuevo, dos puntos merecen ser hechos. Primero, cada aspecto de resurrección relacionado en los Evangelios es una apariencia física y corporal. El testimonio unánime de los Evangelios en este sentido es bastante impresionante. Si ninguna de las apariencias fue originalmente una apariencia corporal física, entonces es muy extraño que tengamos un testimonio completamente unánime en los Evangelios de que todas ellas eran físicas, sin rastro de las supuestas apariencias originales, no físicas. Una corrupción tan completa de la tradición oral en tan poco tiempo, mientras los testigos oculares todavía se acercaban, es muy poco probable.

En segundo lugar, si todas las apariencias fueron originalmente visiones no físicas, entonces uno está en una pérdida completa para explicar el aumento de las cuentas de los Evangelios. Pues las apariencias físicas serían ridiculeces para los gentiles y una piedra de tropiezo para los judíos, ya que ninguno de los dos, por diferentes razones, podría tolerar la resurrección física de entre los muertos, pero estaría muy feliz de aceptar las apariciones visionarias del difunto. Algunos críticos han sugerido que los motivos anti-Deténicos podrían haber provocado la materialización de las apariencias. Pero esta sugerencia tiene poco que recomendar, ya que los Docetistas no afirmaron, de hecho, apariciones de resurrección puramente visionarias. Además, los relatos de los Evangelios no evidencian el rigor de una apologética anticacética (habría que hacer más que la mera demostración de las heridas de Jesús, por ejemplo), y las tradiciones de aparición anteriores al docetismo en cualquier caso.

Para ser perfectamente sincero, el único motivo para negar la naturaleza física y corpórea de las apariciones *postmortem* de Jesús es filosófico, no histórico: tales apariciones serían milagros de la naturaleza de las proporciones más estupendas, y que muchos críticos no pueden tragar. Pero en ese caso uno necesita volver sobre sus pasos para pensar nuevamente sobre lo que teníamos que decir con respecto a la evidencia de la existencia de Dios y con respecto al problema de los milagros. La mayoría de los críticos del Nuevo Testamento carecen de formación en filosofía y, por lo tanto, son ingenuos cuando se trata de estos temas.

Por lo tanto, sobre la base de estas tres líneas de evidencia, podemos concluir que el hecho de las apariciones *post mortem* de Jesús a varios individuos y grupos bajo una variedad de circunstancias está firmemente establecido históricamente y, además, que estas apariencias fueron corporales y físicas. Pero, ¿cómo explicamos estas apariencias? Eso me lleva a mi segundo punto principal.

Explicando las Apariciones de Resurrección

Si uno niega que Jesús realmente resucitó de entre los muertos, entonces debe tratar de explicar las apariciones de la resurrección psicológicamente. **Strauss** creía que las apariciones de resurrección eran simplemente alucinaciones por parte de los discípulos. El defensor más prominente de la vista hoy es el crítico alemán del Nuevo Testamento **Gerd Lüdemann**. ¿Cómo le va a la hipótesis cuando se evalúa según los criterios de **McCullagh**?

1) La hipótesis, junto con otras declaraciones verdaderas, debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables. Como de costumbre, la teoría cumple este criterio.

2) La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales. La hipótesis de la alucinación tiene un alcance explicativo limitado. No dice nada para explicar la tumba vacía. Por lo tanto, uno debe o bien negar el hecho de la tumba vacía y, por lo tanto, el entierro o bien unir alguna hipótesis independiente a la Hipótesis de la Alucinación para dar cuenta de la tumba vacía. **Allsion** está en lo correcto al recordarnos que el alcance explicativo no es el único criterio ni siquiera el más importante para la evaluación teórica y que los eventos históricos suelen tener causas complejas. Sin embargo, si todo sigue igual, se preferirá la hipótesis más simple y, dado que no todos las cosas son iguales, también consideraremos el poder explicativo, la verosimilitud, etc. de la Hipótesis de la Alucinación antes de emitir nuestro juicio final.

Nuevamente, la Hipótesis de la Alucinación no dice nada para explicar el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús. Aunque **Allison** hace mucho por las supuestas similitudes entre las apariciones *postmortem* de Jesús y las visiones de los recientemente fallecidos por parte de los deudos, la lección primordial de tales historias fascinantes es que los desconsolados no como resultado de tales experiencias, por real y tangible que parezca, concluye que el difunto ha regresado físicamente a la vida, más bien se ve al fallecido en la otra vida. Como **Wright** observa, para alguien en el mundo antiguo, las visiones del difunto no son evidencia de que la persona esté viva, ¡sino evidencia de que está muerto! Además, en un contexto judío, otras interpretaciones más apropiadas de tales experiencias que la resurrección están cerca a mano. **Dunn** exige,

> *¿Por qué concluyeron que fue Jesús resucitado de entre los muertos? ¿Por qué no simplemente una visión del hombre muerto? ¿Por qué las visiones no se "desarrollaron" con el aparato de la expectativa apocalíptica, viniendo sobre las nubes de gloria y demás? . .? ¿Por qué sacar la asombrosa conclusión*

de que la resurrección escatológica ya había tenido lugar en el caso de un solo individuo separado de la resurrección general y anterior a ella?

Como lo indica la última pregunta de **Dunn**, la inferencia de que "*ha resucitado de entre los muertos*", tan natural para nuestros oídos, habría sido totalmente antinatural para un judío del primer siglo. En el pensamiento judío, ya existía una categoría perfectamente adecuada para describir la experiencia postulada de Pedro: Jesús había sido asumido en el cielo. El propio **Allison** admite: "*Si no hubiera razones para creer que su sólido cuerpo había vuelto a la vida, nadie lo habría pensado, contra toda expectativa, resucitado de entre los muertos. Ciertamente, las visiones o los encuentros percibidos con un Jesús postmortem no habrían proporcionado por sí mismos tal razón*". Por lo tanto, incluso teniendo alucinaciones, la creencia en la resurrección de Jesús permanece sin explicación.

3) La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales. La hipótesis de la alucinación podría tener un poder explicativo débil incluso cuando se trata de las apariencias. Supongamos que Pedro fuera uno de esos individuos que experimenta una visión de un ser querido fallecido. ¿Esta hipótesis sería suficiente para explicar las apariciones de la resurrección? En realidad, no, porque la diversidad de las apariencias rompe los límites de cualquier cosa que se encuentre en los libros de casos psicológicos. Jesús apareció no solo una vez, sino muchas veces; no en un solo lugar y circunstancia sino en una variedad de lugares y circunstancias; no solo a un individuo, sino a diferentes personas; no solo para individuos, sino para varios grupos; no solo para los creyentes, sino también para los incrédulos e incluso enemigos. Posicionar una reacción en cadena entre los discípulos no resolverá el problema porque personas como James y Paul no se paran en la cadena. Quienes explican las apariciones de la resurrección psicológicamente se ven obligados a construir una imagen compuesta al reunir diferentes casos no relacionados de experiencias alucinatorias, lo que solo sirve para subrayar el hecho de que no hay nada como las apariciones de la resurrección en los libros de casos psicológicos.

4) La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales. **Lüdemann** intenta hacer su hipótesis de la alucinación plausible por un psicoanálisis de Pedro y Pablo, según el cual ambos trabajaron bajo complejos de culpa que encontraron liberación en las alucinaciones de Jesús. Pero el psicoanálisis de **Lüdemann** es inverosímil por tres razones: en primer lugar, el uso que hace **Lüdemann** de la psicología profunda se basa en ciertas teorías de Jung y Freud, que son muy controvertidas. En segundo lugar, no hay datos suficientes para hacer un psicoanálisis de Pedro y Pablo. El psicoanálisis es tan difícil de llevar a cabo incluso con los pacientes en el sillón del psicoanalista, por así decirlo, pero es casi imposible con las figuras históricas. Es por esa razón que el género de la psicobiografía es rechazado hoy. Finalmente, en tercer lugar, la evidencia que tenemos sugiere que Pablo no luchó con un complejo de culpa, como supone **Lüdemann**. Hace casi cincuenta años, el estudioso sueco **Krister Stendahl** señaló que los lectores occidentales han tendido a interpretar a Pablo a la luz de las luchas de Martín Lutero con la culpa y el pecado. Pero Pablo (o Saulo) el fariseo no experimentaron esa lucha. **Stendahl** escribe:

> *En contraste, Pablo, un judío muy feliz y exitoso, alguien que puede decir "En cuanto a la justicia según la Ley [yo] fui irreprensible" (Filipenses 3.6). Eso es lo que dice. No tiene problemas, ni problemas, ni remordimientos de conciencia. Él es un alumno estrella, el estudiante para obtener la beca de postgrado de mil dólares en el Seminario de Gamaliel. . . . En ninguna parte de los escritos de Pablo hay alguna indicación. . . que psicológicamente Pablo tuvo algún problema de conciencia.*

Para justificar su retrato de un Paul culpable, **Lüdemann** se ve obligado a interpretar Romanos 7 en términos de la experiencia precristiana de Pablo. Pero, como observa **Hans Kessler**, esta interpretación es rechazada por "*casi todos los expositores*" desde fines de la década de 1920. Por lo tanto, el psicoanálisis de **Lüdemann** es positivamente inverosímil.

El segundo aspecto en el que la hipótesis de la alucinación es inverosímil es su interpretación de las apariencias como experiencias meramente visionarias. **Lüdemann** reconoce que la hipótesis de la alucinación depende de la presuposición de que lo que Pablo vio en el camino de Damasco fue el mismo que experimentaron todos los demás discípulos: "*Cualquiera que no comparta [esta] presuposición no podrá tener ningún sentido*" de lo que tiene que decir. Pero esta presuposición es infundada. Muchos de los oponentes de Pablo negaron su verdadero apostolado, por lo que Pablo está ansioso por incluirse junto con los otros apóstoles que vieron a Cristo. **John Dominic Crossan** explica: "*Pablo necesita en I Cor 15 que equipare su propia experiencia con la de los apóstoles precedentes. Igualar, es decir, su validez y legitimidad, pero no necesariamente su modo o manera. . . . No se debe suponer que la propia revelación de Pablo es el modelo para todos los demás* ". Pablo está tratando de llevar su experiencia a la objetividad y realidad de la experiencia de los discípulos, no para diluir su experiencia en una visión meramente visionaria. Entonces, con respecto tanto a su psicoanálisis de los testigos como a su reducción de las apariencias a las experiencias visionarias, la Hipótesis de la Alucinación adolece de inverosimilitud.

5) La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales. La versión de **Lüdemann** de la Hipótesis de la Alucinación es ad hoc de varias maneras: supone que los discípulos huyeron a Galilea después del arresto de Jesús, que Pedro estaba tan obsesionado con la culpa que proyectó una alucinación de Jesús, que los otros discípulos también fueron propenso a las alucinaciones, y que Pablo tuvo una lucha con la ley judía y una atracción secreta al cristianismo.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que por hipótesis rivales. Algunas de las creencias aceptadas por los eruditos del Nuevo Testamento hoy que tienden a desconfirmar la Hipótesis de la Alucinación, al menos como lo presenta **Lüdemann**, incluyen la creencia de que Jesús recibió una sepultura honorable por José de Arimatea, que la tumba de Jesús fue descubierta vacía por las mujeres, que el psicoanálisis de figuras históricas no es factible, que Pablo estaba básicamente satisfecho con su vida bajo la ley judía, y que el Nuevo Testamento hace una distinción entre una visión y una apariencia de resurrección.

7) La hipótesis debe exceder significativamente a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6). La hipótesis de la alucinación sigue siendo una opción en vivo hoy y en ese sentido ha superado a sus rivales naturalistas. Pero la pregunta es si supera la Hipótesis de Resurrección.

De lo anterior, llegamos a la conclusión de que está bien establecido que en múltiples y variadas circunstancias, diferentes individuos y grupos vieron a Jesús vivo y físicamente vivo de entre los muertos. Además, no hay una buena manera de explicar esto psicológicamente. Entonces, una vez más, si rechazamos la resurrección de Jesús como la única explicación razonable de las apariciones de la resurrección, nos queda un misterio inexplicable.

El Origen de la Fe Cristiana

El tercer hecho del cual puede inferirse la resurrección de Jesús es el mismo origen de la fe cristiana. Este hecho ocupa un lugar destacado en el argumento histórico de **Wright** para la resurrección de Jesús. De hecho, todo el libro de **Wright** La resurrección del Hijo de Dios probablemente se entiende mejor como el desarrollo más completo y sofisticado de este tercer punto del caso general, porque en realidad defiende la historicidad de la tumba vacía de Jesús y las apariciones *postmortem* sobre la base del origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús. Tal procedimiento subestima la evidencia histórica de la resurrección de Jesús, ya que se pueden ofrecer pruebas independientes en nombre de la tumba vacía y las apariciones post mortem, como hemos visto y como la mayoría de los críticos reconocen. Aún así, el procedimiento de **Wright** sirve para llamar la atención sobre el poder de este tercer punto.

El Hecho del Origen de la Fe Cristiana

Incluso los estudiosos escépticos del Nuevo Testamento admiten que los primeros discípulos al menos creían que Jesús había resucitado de entre los muertos. De hecho, cubrieron casi todo; para tomar solo un ejemplo: la creencia de que Jesús era el Mesías. Los judíos no tenían ninguna concepción de un Mesías que, en lugar de triunfar sobre los enemigos de Israel, fuera vergonzosamente ejecutado por ellos como un criminal.

Se suponía que el Mesías sería una figura triunfante que se ganaría el respeto de judíos y gentiles por igual y que establecería el trono de David en Jerusalén. Un Mesías que no pudo entregar y reinar, que fue derrotado, humillado y asesinado por sus enemigos, es una contradicción en los términos. En ninguna parte los textos judíos hablan de tal "*Mesías*". Por lo tanto, como enfatiza **Wright**, "*La crucifixión de Jesús, entendida desde el punto de vista de cualquier espectador, simpatizante o no, estaba destinada a haber aparecido como la destrucción completa de cualquier pretensiones mesiánicas o posibilidades que él o sus seguidores podrían haber insinuado*". Es difícil enfatizar demasiado qué desastre fue la crucifixión para la fe de los discípulos. La muerte de Jesús en la cruz significó el final humillante para cualquier esperanza que hubieran tenido de que él era el Mesías.

Pero la creencia en la resurrección de Jesús revirtió la catástrofe de la crucifixión. Debido a que Dios había resucitado a Jesús de los muertos, después de todo, se lo veía como el Mesías. Así, Pedro proclama en Hechos 2:32, 36 (rsv): "*Este Jesús Dios resucitó. . . . Por lo tanto, toda la casa de Israel sepa con certeza que Dios lo ha hecho Señor y Cristo: este Jesús a quien crucificaste*". Sobre la base de creer en su resurrección, los discípulos podían creer que Jesús era el Mesías.

No es de extrañar, por lo tanto, que la creencia en la resurrección de Jesús fuera universal en la iglesia cristiana primitiva. **Helmut Koester** señala que la fórmula tradicional citada en 1 Corintios 15: 3-7 en la que el "*evangelio*" se define como la muerte, el entierro, la resurrección y las apariciones de Cristo hace probable que esta comprensión del evangelio regrese a el mismo comienzo de la iglesia en Jerusalén. "*Lo que Pablo predicó nunca fue objeto de controversia entre la misión de Pablo y la iglesia en Jerusalén. La muerte y resurrección de Jesús fue el evento en el cual se basó su proclamación común*". Algunos críticos han especulado sobre si había una comunidad de creyentes dedicada exclusivamente a los dichos del documento Q que no creían en la pasión y resurrección de Jesús. Pero **Meier** rechaza esta conjetura y comenta que las únicas dos comunidades Q que realmente conocemos eran las iglesias de Mateo y Lucas, y que ambas valoraban la tradición de la pasión. "*La idea de que alguna comunidad cristiana de primera generación proclamó los dichos de Q sin ninguna. . . el interés en la muerte y resurrección de Jesús simplemente no se verifica con los datos. . . .*" **Günther Bornkamm** lo resume así: "*La fe de Pascua de los primeros discípulos.*

. . No fue la experiencia peculiar de algunos entusiastas o una opinión teológica peculiar de unos pocos apóstoles, que con el tiempo tuvieron la suerte de triunfar. No, todos eran uno en la creencia y la confesión al Resucitado".

Algunos críticos han tratado de evitar esta conclusión manteniendo con **Bultmann** que los primeros discípulos no distinguieron entre la resurrección de Jesús y su ascensión al cielo. La proclamación primitiva fue de la exaltación de Jesús, que más tarde se convirtió en su resurrección y ascensión. En efecto, entonces, la creencia cristiana primitiva no estaba en la resurrección de Jesús, por lo que no hay nada que explicar más allá de la creencia en su exaltación. **Wright** es muy crítico con tal sugerencia:

> *La idea de que originalmente no había diferencia para los primeros cristianos entre la resurrección y la exaltación / ascensión es una ficción del siglo XX, basada en una lectura errónea de Pablo. En realidad, el relato de Bultmann es resbaladizo en el punto crucial: aunque él dice que no hubo diferencia entre la resurrección y la ascensión, lo que quiere decir es que no había ninguna creencia temprana en la "resurrección" en absoluto, desde entonces. . . la palabra "resurrección" y sus cognados no se usaban para denotar una extensión no corporal de la vida en un reino celestial, por glorioso que fuera. Había muchas palabras para denotar la exaltación celestial; "Resurrección" nunca es uno de ellos. . . . Bultmann por lo tanto tiene que postular, aunque ha cubierto este gran movimiento, que en algún punto a mitad del primer siglo, alguien que había creído previamente que Jesús simplemente había "ido al cielo cuando murió" comenzó a usar, para denotar esta creencia, un lenguaje que nunca antes había tenido ese significado y continuó sin significarlo en el paganismo, el judaísmo o el cristianismo a partir de entonces, es decir, el lenguaje de la resurrección. . . . Además, Bultmann tiene que suponer que, aunque esta teoría sobre un cuerpo resucitado era algo nuevo dentro de la iglesia cristiana, que ya era muy diversa, se hizo cargo casi de inmediato, de modo que todos los rastros de la visión original: que Jesús no se levantó de los muertos, pero simplemente "fue al cielo", aunque en una capacidad exaltada, han desaparecido de la vista histórica.*

Dada la fecha, por ejemplo, de la tradición citada por Pablo en 1 Corintios 15: 3-5, la hipótesis de **Bultmann** amenaza con derrumbarse en una teoría de conspiración similar a la del Deísmo del siglo XVIII, que es la *reductio ad absurdum* de su hipótesis. La resurrección, que según la evidencia es la creencia primitiva, conlleva exaltación y, dado que Jesús ya no está presente, la ascensión al cielo; pero una evolución inversa, desde la exaltación hasta la resurrección física y la ascensión, no se sigue del concepto de exaltación.

Por lo tanto, el origen del cristianismo depende de la creencia de los primeros discípulos de que Dios había resucitado a Jesús de los muertos. Pero la pregunta es: ¿cómo se explica el origen de esa creencia? Como dice **R. H. Fuller**, incluso el crítico más escéptico debe plantear alguna X misteriosa para que el movimiento avance. Pero ¿qué fue esa X?

Explicando el Origen de la Fe Cristiana

Si uno niega que la resurrección en sí fue esa X, entonces uno debe explicar la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús como el resultado de influencias cristianas, influencias paganas o influencias judías. Es decir, uno debe sostener que los discípulos llegaron a creer en la resurrección de Jesús ya sea por la influencia del cristianismo primitivo, la influencia de las religiones paganas o la influencia de las creencias judías.

No de Influencias Cristianas
Ahora bien, es evidente que la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús no puede explicarse como resultado de las influencias cristianas, simplemente porque todavía no había cristianismo. Dado que la creencia en la resurrección de Jesús fue en sí misma el fundamento del cristianismo, no puede explicarse como el producto posterior del cristianismo.

No de Influencias Paganas
Pero tampoco se puede explicar la creencia en la resurrección de Jesús como el resultado de influencias paganas en los discípulos. Alrededor del final del siglo diecinueve hasta el siglo veinte, en el apogeo de la escuela de historia de las religiones, los eruditos en religión comparada recopilaron paralelismos con las creencias cristianas en otros movimientos religiosos, y algunos pensaron en explicar esas creencias, incluida la creencia en Jesús 'resurrección, como resultado de la influencia de tales mitos.

El movimiento pronto colapsó, sin embargo, principalmente debido a dos factores: primero, los estudiosos se dieron cuenta de que los paralelos son espurios. El mundo antiguo era una cornucopia virtual de mitos de dioses y héroes. Los estudios comparativos en religión y literatura requieren sensibilidad a sus similitudes y diferencias, o la distorsión y confusión inevitablemente resultan. Desafortunadamente, aquellos que adujeron paralelismos con la resurrección de Jesús no ejercieron tal sensibilidad. Muchos de los supuestos paralelos son en realidad historias de apoteosis, la divinización y suposición del héroe en el cielo (Hércules, Romulus). Otros son historias de desapariciones, que afirman que el héroe se ha desvanecido en una esfera superior (Apolonio de Tiana, Empédocles). Otros son símbolos estacionales para el ciclo de cultivo, ya que la vegetación muere en la estación seca y vuelve a la vida en la estación lluviosa (Tammuz, Osiris, Adonis). Algunas son expresiones políticas de la adoración del Emperador (Julio César, César Augusto). Ninguno de estos es paralelo a la idea judía de la resurrección de los muertos. **David Aune**, un especialista en literatura comparativa de Oriente Próximo, concluye: "*No hay paralelo para ellos [las tradiciones de la resurrección] se encuentra en la biografía grecorromana*". De hecho, la mayoría de los eruditos han llegado a dudar si realmente había mitos de dioses moribundos y en ascenso en absoluto. En el mito de Osiris, uno de los mitos estacionales simbólicos más conocidos, Osiris realmente no vuelve a la vida sino que simplemente continúa existiendo en el reino inferior de los difuntos. En una revisión reciente de la evidencia, **T. N. Mettinger** informa: "*Desde la década de 1930. . . se ha desarrollado un consenso en el sentido de que los "dioses moribundos y en ascenso" murieron pero no volvieron o no volvieron a vivir. . . . Aquellos que todavía piensan de manera diferente son considerados como miembros residuales de una especie casi extinta*". El mismo **Mettinger** cree que los mitos de morir y surgir existían en los casos de Dumuzi, Baal y Melqart; pero reconoce que tales símbolos son bastante diferentes de la creencia cristiana primitiva en la resurrección de Jesús:

> *Los dioses moribundos y crecientes estaban estrechamente relacionados con el ciclo estacional. Su muerte y retorno se vieron reflejados en los cambios de la vida vegetal. La muerte y la resurrección de Jesús es un evento único, no repetido, y sin relación con los cambios estacionales. . . . Hay, hasta donde yo sé, ninguna evidencia prima facie de que la muerte y la resurrección de Jesús sea una construcción mitológica, que se basa en los mitos y ritos de los dioses moribundos y en ascenso del mundo circundante. Mientras se estudia con provecho en el contexto de la creencia de la resurrección judía, la fe en la muerte y resurrección de Jesús conserva su carácter único en la historia de las religiones. El enigma permanece.*

Observe el comentario de **Mettinger** de que la creencia en la resurrección de Jesús puede ser estudiada provechosamente en el contexto de las creencias de la resurrección judía (no de la mitología pagana). Aquí vemos uno de los principales cambios en los estudios del Nuevo Testamento a lo largo del último siglo, lo que antes señalé como el reclamo judío de Jesús. Los eruditos se dieron cuenta de que la mitología pagana es simplemente el contexto interpretativo incorrecto para entender a Jesús de Nazaret. Evans ha llamado a este cambio el "*Eclipse de la Mitología*" en la investigación de la Vida de Jesús. Jesús y sus discípulos fueron judíos palestinos del primer siglo, y es en ese contexto que deben ser entendidos. La falsedad de los supuestos paralelos es solo una indicación de que la mitología pagana es el contexto interpretativo incorrecto para entender la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús.

Segundo, no hay conexión causal entre los mitos paganos y el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús. Los judíos estaban familiarizados con las deidades estacionales (Ezequiel 37: 1-14) y los consideraron aborrecibles. Por lo tanto, como señala **Gerhard Kittel**, no hay rastros de cultos de dioses moribundos y ascendentes en la Palestina del primer siglo. En cualquier caso, seguramente **Grass** no exagera cuando dice que sería "*completamente inconcebible*" que los discípulos originales lo hicieran sinceramente han llegado a creer que Jesús de Nazaret había resucitado de entre los muertos porque habían oído hablar de mitos paganos sobre la muerte y el aumento de los dioses estacionales.

No de influencias judías

La verdadera pregunta, entonces, es: ¿habrían llegado a creer los discípulos que Jesús había resucitado de entre los muertos debido a las influencias judías? De nuevo, la respuesta parecería ser no. Para entender esto, necesitamos ver cuál era la concepción judía de la resurrección. La creencia en la resurrección de los muertos se menciona explícitamente tres veces en el Antiguo Testamento: Isaías 26:19, Ezequiel 37 y Daniel 12: 2. Durante el período intertestamentario, la creencia en la resurrección de los muertos se convirtió en una esperanza generalizada. En la época de Jesús, el partido de los fariseos mantenía esta creencia, aunque el partido de los saduceos la negaba. Entonces, la creencia en la resurrección no era en sí misma algo nuevo, sino que era una creencia judía prominente.

Pero la concepción judía de la resurrección difería en al menos dos aspectos fundamentales de la resurrección de Jesús. Primero, en el pensamiento judío, la resurrección siempre ocurría después del fin del mundo. **Joachim Jeremias** explica:

> *El judaísmo antiguo no sabía de una resurrección anticipada como un evento de la historia. En ninguna parte se encuentra en la literatura nada comparable a la resurrección de Jesús. Ciertamente, se conocían las resurrecciones de los muertos, pero estas siempre se referían a las resucitaciones, el regreso a la vida terrenal. En ningún lugar de la literatura judaica tardía se trata de una resurrección a doxa [gloria] como acontecimiento de la historia.*

Para un judío, la resurrección siempre ocurría después del final de la historia. Él no tenía ninguna concepción de una resurrección dentro de la historia. Encontramos este típico marco de pensamiento judío en los Evangelios mismos, por ejemplo, Juan 11: 23-24 (esv). Aquí Jesús está a punto de resucitar a Lázaro de entre los muertos. Él le dice a Marta: "*Tu hermano se levantará otra vez*". ¿Cuál es su respuesta? "Marta le dijo: *'Sé que resucitará en la resurrección en el último día'*". No tenía ninguna idea de una resurrección en la historia; ella pensó que Jesús estaba hablando de la resurrección en el fin del mundo. Creo que es por esta misma razón que los discípulos tuvieron tantos problemas para entender las predicciones de Jesús

sobre su propia resurrección. Pensaron que estaba hablando de la resurrección en el fin del mundo. Mire Marcos 9: 9-11 (esv), por ejemplo.

Y cuando bajaban de la montaña, les ordenó que no le dijeran a nadie lo que habían visto, hasta que el Hijo del Hombre resucitó de entre los muertos. Así que mantuvieron el asunto para sí mismos, cuestionando lo que podría significar este levantamiento de los muertos. Y le preguntaron: "¿Por qué los escribas dicen que primero debe venir Elías?

Aquí Jesús predice su resurrección, y ¿qué preguntan los discípulos? "¿Por qué es que los escribas dicen que primero debe venir Elijah?" En el judaísmo del primer siglo se creía que el profeta Elijah vendría nuevamente antes del gran y terrible Día del Señor, el día del juicio cuando los muertos serían resucitados. Los discípulos no podían entender la idea de una resurrección ocurriendo dentro de la historia antes del fin del mundo. Por lo tanto, las predicciones de Jesús solo los confundieron. Por lo tanto, dada la concepción judía de la resurrección, los discípulos después de la crucifixión de Jesús no habrían pensado que ya había sido levantado. Solo esperarían la resurrección en el último día y, de acuerdo con la costumbre judía, tal vez conservara su tumba como un santuario donde sus huesos podrían descansar hasta la resurrección.

Segundo, en el pensamiento judío, la resurrección siempre fue la resurrección de todos los justos o de todas las personas. No tenían idea de la resurrección de un individuo aislado. **Ulrich Wilckens** informa:

Porque en ninguna parte los textos judíos hablan de la resurrección de un individuo que ya ocurre antes de la resurrección de los justos en el tiempo del fin y está diferenciada y separada de ella; en ninguna parte la participación de los justos en la salvación en el tiempo final depende de su pertenencia al Mesías, que fue criado de antemano como "Primero de los que Dios resucitó" (1 Co 15:20).

La observación de **Wilckens** de que no existía conexión entre la resurrección del creyente individual y la resurrección previa del Mesías es un eufemismo. Porque no existía ninguna creencia en la resurrección previa del Mesías en absoluto. Es por eso que no encontramos ejemplos de afirmaciones comparables a las de los discípulos de Jesús. Wright ha insistido en este punto. "Todos los seguidores de los movimientos mesiánicos del primer siglo estaban fanáticamente comprometidos con la causa. . . . Pero en ningún caso durante todo el siglo anterior a Jesús y el siglo después de él oímos que ningún grupo judío dijo que su líder ejecutado había resucitado de entre los muertos, y él realmente era el Mesías después de todo ".84 Wright nos invita a suponer que los discípulos estaban convencidos, por otros motivos, de que Jesús era el Mesías.

Esto no habría llevado a los primeros discípulos a decir que había resucitado de entre los muertos. Un cambio en el significado de "Mesías", sí (ya que nadie en el primer siglo supuso que el Mesías moriría a manos de los paganos); pero no una afirmación de su resurrección. No hay textos judíos del segundo templo que hablen del Mesías resucitado de entre los muertos. Nadie hubiera pensado en decir: "Yo creo que ese era realmente el Mesías; por lo tanto, debe haber sido resucitado de entre los muertos ".

Los discípulos no tenían idea de la resurrección de un individuo aislado, especialmente del Mesías. Por lo tanto, después de la crucifixión de Jesús, todo lo que pudieron hacer fue esperar con anhelo la resurrección general de los muertos para ver nuevamente a su Maestro.

Por estas dos razones, entonces, no podemos explicar la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús como resultado de las influencias judías. O, como dice Wright, debe darse alguna explicación suficiente para estas dos mutaciones peculiares de la creencia judía tradicional en la resurrección que ocurrió en el cristianismo primitivo. Dejados a sí mismos, los discípulos nunca habrían llegado a creer que la resurrección de Jesús ya había ocurrido. **C. F. D. Moule** pregunta:

> *Si la llegada a la existencia de los Nazarenos, un fenómeno innegablemente atestiguado por el Nuevo Testamento, abre un gran agujero en la historia, un agujero del tamaño y la forma de la Resurrección, ¿qué propósito tiene el historiador secular detenerlo? . . . El nacimiento y el rápido crecimiento de la Iglesia Cristiana. . . sigue siendo un enigma no resuelto para cualquier historiador que se niegue a tomar en serio la única explicación ofrecida por la Iglesia misma.*

Traducción versus Resurrección

Pero empujemos el argumento una muesca más. Supongamos que los discípulos no fueron simplemente "*abandonados*" después de la crucifixión. Supongamos que de alguna manera la tumba de Jesús se encontró vacía y el impacto de encontrar la tumba vacía hizo que los discípulos vieran alucinaciones de Jesús. La pregunta es: ¿habrían llegado a la conclusión de que había resucitado de entre los muertos? Es cierto que esas suposiciones enfrentan formidables objeciones por derecho propio; pero seamos generosos y supongamos por el argumento que esto es lo que sucedió. ¿Los discípulos habrían llegado a la conclusión de que Jesús había resucitado de entre los muertos?

La respuesta parece ser, no. Las alucinaciones, como proyecciones de la mente, no pueden contener nada nuevo. Por lo tanto, dadas las creencias judías actuales sobre la vida después de la muerte, los discípulos, si proyectasen alucinaciones de Jesús, habrían visto a Jesús en el cielo o en el seno de Abraham, donde se creía que moraban las almas de los justos hasta la resurrección. Y tales visiones no habrían causado la creencia en la resurrección de Jesús.

A lo sumo, solo habría llevado a los discípulos a decir que Jesús había sido trasladado o asumido al cielo, no resucitado de entre los muertos. En el Antiguo Testamento, figuras como Enoc y Elijah fueron retratados como si no hubieran muerto, sino como traducidos directamente al cielo. En un escrito judío extracanónico llamado *The Testament of Job* (40), se cuenta la historia de la traducción de dos niños asesinados en el colapso de una casa. Los niños mueren cuando la casa se derrumba, pero cuando los rescatistas limpian los escombros, no se encuentran sus cuerpos. Mientras tanto, la madre ve una visión de los dos niños glorificados en el cielo, donde han sido traducidos por Dios. Es necesario enfatizar que para el judío una traducción no es lo mismo que una resurrección. La traducción es la suposición corporal de alguien fuera de este mundo en el cielo. La resurrección es la resurrección de un hombre muerto en el universo del espacio-tiempo. Ellos son categorías distintas.

Por lo tanto, dadas las creencias judías sobre la traducción y la resurrección, los discípulos, habiendo visto las visiones celestiales de Jesús, no habrían predicado que Jesús había resucitado de los muertos. A lo sumo, la tumba vacía y las alucinaciones de Jesús les habrían hecho creer en la traducción de Jesús a la gloria, porque esto estaba en consonancia con su marco de pensamiento judío. Pero no habrían llegado a creer que Jesús había resucitado de los muertos, porque esto contradecía la creencia judía en al menos dos aspectos fundamentales.

El origen del cristianismo se debe a la creencia de los primeros discípulos de que Dios había resucitado a Jesús de los muertos. Esa creencia no puede ser explicada plausiblemente en términos de influencias cristianas, paganas o judías. Incluso si concedemos, por el argumento, que la tumba se vació de alguna manera y los discípulos vieron alucinaciones -posiciones que hemos visto que son falsas de todos modos- el origen de la creencia en la resurrección de Jesús todavía no puede explicarse de manera plausible. Tales eventos habrían llevado a los discípulos a decir solo que Jesús había sido trasladado al cielo, no resucitado. El origen de la fe cristiana es, por lo tanto, inexplicable a menos que Jesús realmente resucite de entre los muertos.

Conclusión

Ahora estamos listos para resumir nuestras tres discusiones. Primero, vimos que numerosas líneas de evidencia histórica prueban que la tumba de Jesús fue encontrada vacía por un grupo de sus seguidoras. En segundo lugar, vimos que varias líneas de evidencia histórica establecieron que en numerosas ocasiones y en diferentes lugares Jesús apareció físico y corporalmente vivo de entre los muertos a varios testigos. Y finalmente, vimos que el mismo origen de la fe cristiana depende de la creencia de los primeros discípulos de que Dios había resucitado a Jesús de Nazaret de entre los muertos.

A medida que uno reflexiona sobre esta evidencia, llama la atención con qué éxito los hechos históricos que subyacen a la inferencia a la resurrección de Jesús superan las pruebas de autenticidad recibidas. Una mirada a nuestro caso en nombre de la historicidad de la resurrección de Jesús revela que gran parte de la evidencia que he reunido se basa en una aplicación implícita de los criterios estándar de autenticidad. Por ejemplo, aquí hay ejemplos de criterios estándar que funcionan en nuestro argumento histórico para la resurrección de Jesús:

1) Atestiguación múltiple. Vimos que el entierro y las cuentas vacías de la tumba se atestiguan de forma múltiple por un número notable de fuentes independientes ya veces extremadamente tempranas. Las apariciones de la resurrección gozan de múltiples testimonios de las tradiciones paulina y evangélica, y las últimas se multiplican atestiguan las apariciones de Jesús, en algunos casos las mismas. Y, por supuesto, el hecho de que los primeros discípulos llegaron a creer en la resurrección de Jesús está atestiguado en todo el Nuevo Testamento.

2) disimilitud. El tercer punto en nuestro caso basado en el origen de la fe cristiana es un claro ejemplo de la aplicación de este criterio, ya que el argumento consiste en mostrar que el origen de la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús no puede explicarse como el resultado de cualquiera de las influencias judías anteriores, debido a su desemejanza, o como un retroceso de la teología cristiana.

3) Vergüenza. El entierro de Jesús por José de Arimatea es apoyado por este criterio, ya que el entierro de un **Sanhedrist** es incómodo para la iglesia, cuyos líderes abandonaron a Jesús. El argumento para el descubrimiento de la tumba vacía por mujeres es una ilustración sobresaliente de la aplicación de este criterio, ya que su papel en la historia fue inútil, por no decir contraproducente, para la iglesia primitiva y habría sido mucho mejor atendido por los hombres.

4) Contexto y expectativa. Nuevamente, el argumento concerniente al origen del camino cristiano apela a la ausencia de cualquier expectativa en el judaísmo de un Mesías ejecutado, mucho menos en ascenso, para mostrar que la creencia de los discípulos en la resurrección de Jesús no puede ser explicada plausiblemente como la consecuencia de Creencias y expectativas judías

5) *Rastros semíticos*. Los arameos juegan un papel en mostrar que la tradición citada por Pablo en 1 Corintios 15: 3-5 proviene de la iglesia primitiva en Jerusalén. También vimos rastros semíticos en la cuenta de la tumba vacía preservada en la historia de la pasión pre-Marcos.

6) *Efecto*. De acuerdo con este criterio, se debe postular una causa adecuada para algún efecto establecido. La conversión de Santiago y Pablo, la primera polémica judía sobre el supuesto robo del cuerpo de los discípulos, y la transformación de los discípulos después de la crucifixión, todos constituyen efectos que apuntan a las apariciones de la resurrección, la tumba vacía y la creencia de los discípulos de creer que Jesús resucitó como causas suficientes.

7) *Principios de embellecimiento*. Fue sobre la base de este criterio que argumenté que el recuento de Marcos de la tumba vacía, en contraste con el relato embellecido apologética y teológicamente en el Evangelio de Pedro, no era una leyenda tardía.

8) *Coherencia*. El mismo hecho de que tenemos tres grandes hechos establecidos de manera independiente que apuntan a la resurrección de Jesús-a saber, la tumba vacía, las apariciones de resurrección y el origen de la fe cristiana-es un poderoso argumento de coherencia para la historicidad de la resurrección. Además, estos hechos se combinan de manera interesante; por ejemplo, la coherencia entre las apariciones de resurrección física de Jesús, las enseñanzas de Pablo sobre la naturaleza del cuerpo de resurrección y la tumba vacía.

9) *congruencia histórica*. En otro lugar, he mostrado la congruencia histórica del entierro y las narrativas de la tumba vacía con lo que sabemos de las prácticas funerarias judías del primer siglo.

Por lo tanto, el complejo de hechos que hemos examinado en apoyo de la historicidad de la resurrección de Jesús pasa las mismas pruebas de autenticidad que sirven para establecer el núcleo auténtico de dichos y hechos de Jesús y por lo tanto merece recibir no menos grado de credibilidad que esas facetas del Jesús histórico.

Además, hemos visto cuán pobremente son las explicaciones típicas de estos tres hechos cuando se evalúan mediante criterios estándar para la justificación de hipótesis históricas. Son especialmente débiles en cuanto a alcance y potencia explicativa y, a menudo, son altamente inverosímiles. Pero, ¿la Hipótesis de Resurrección es mejor para explicar este conjunto de pruebas? ¿Es una mejor explicación que las explicaciones naturalistas inverosímiles ofrecidas en el pasado? Para responder a estas preguntas, recordemos los siete criterios de **McCullagh** para probar una hipótesis histórica y aplicarlos a la hipótesis de que "*Dios resucitó a Jesús de entre los muertos*".

1) *La hipótesis debe implicar declaraciones adicionales que describan datos presentes y observables*. Los teólogos dialécticos como **Barth** a menudo hablaban de la resurrección como un evento suprahistórico; pero aunque la causa de la resurrección está más allá de la historia, ese evento, no obstante, tiene un margen histórico en la tumba vacía y en las apariciones de resurrección. Como muy bien lo expresó J. A. T. Robinson, no había nada que mostrar; más bien, no había nada que mostrar (es decir, una tumba vacía). Además, está la fe cristiana misma para mostrarlo. El presente, los datos observables son principalmente en la forma de textos históricos que forman la base de la reconstrucción del historiador de los eventos de Pascua.

2) *La hipótesis debe tener mayor alcance explicativo que las hipótesis rivales*. La hipótesis de la resurrección, como hemos visto, excede las contra-explicaciones como las alucinaciones o la hipótesis de la tumba

equivocada precisamente al explicar los tres grandes hechos en cuestión, mientras que estas hipótesis rivales solo explican una o dos.

3) *La hipótesis debe tener mayor poder explicativo que las hipótesis rivales.* Esta es quizás la mayor fortaleza de la hipótesis de la resurrección. La Hipótesis de Conspiración o la Hipótesis de Muerte Aparente simplemente no explican de manera convincente la tumba vacía, las apariciones de resurrección u origen de la fe cristiana: sobre estas teorías los datos (por ejemplo, la transformación en los discípulos, la credibilidad histórica de las narraciones) ser muy improbable En contraste, en la hipótesis de la resurrección parece extremadamente probable que los datos observables con respecto a la tumba vacía, las apariencias y los discípulos que llegaron a creer en la resurrección de Jesús deberían ser tal como son.

4) *La hipótesis debe ser más plausible que las hipótesis rivales.* La verosimilitud de la resurrección de Jesús crece de manera exponencial cuando la consideramos en su contexto histórico-religioso de la vida sin paralelos de Jesús y sus afirmaciones personales radicales y en su contexto filosófico de los argumentos de la teología natural. Una vez que uno abandona el prejuicio filosófico contra lo milagroso, la hipótesis de que Dios debe resucitar a Jesús de los muertos no es más inverosímil que sus rivales, ni es más plausible que la resurrección.

5) *La hipótesis debe ser menos ad hoc que las hipótesis rivales.* Se recordará que, si bien **McCullagh** pensó que la resurrección Hipótesis posee un gran alcance explicativo y poder, sin embargo, consideró que era ad hoc, que se define en términos del número de nuevas suposiciones hechas por una hipótesis sobre el pasado que no son ya implicados por el conocimiento existente. Así definido, sin embargo, es difícil ver por qué la Hipótesis de Resurrección es extraordinariamente ad hoc. Parece requerir solo una nueva suposición: que Dios existe. Sin duda, sus hipótesis rivales requieren muchas suposiciones nuevas. Por ejemplo, la Hipótesis de conspiración requiere que supongamos que el carácter moral de los discípulos fue defectuoso, lo que ciertamente no está implícito en el conocimiento ya existente; la Hipótesis de la Muerte Aparente requiere la suposición de que la lanza del centurión introducida en el costado de Jesús era solo un golpe superficial o un detalle no histórico en la narración, que una vez más va más allá del conocimiento existente; la Hipótesis de la Alucinación nos exige suponer algún tipo de preparación emocional de los discípulos que los predispuso a proyectar visiones de Jesús vivo, lo cual no está implícito en nuestro conocimiento. Tales ejemplos podrían multiplicarse. Cabe señalar, también, que las hipótesis científicas incluyen regularmente la suposición de la existencia de nuevas entidades, tales como quarks, cuerdas, gravitones, agujeros negros, y similares, sin que esas teorías se caractericen como ad hoc. Además, para la persona que ya es teísta, la Hipótesis de Resurrección ni siquiera introduce la nueva suposición de la existencia de Dios, ya que eso ya está implícito en su conocimiento existente. Por esa razón, incluimos los argumentos de la teología natural en nuestro conocimiento de fondo. Por lo tanto, no se puede decir que la Hipótesis de Resurrección sea ad hoc simplemente en virtud del número de suposiciones nuevas que introduce.

Si nuestra hipótesis es ad hoc, entonces, debe ser por otras razones. Los filósofos de la ciencia han descubierto que es notoriamente difícil explicar qué es exactamente lo que hace una hipótesis ad hoc. Parece haber un aire mal definido de artificialidad o artificio sobre una hipótesis que se considera ad hoc, que puede ser detectada, si no explicada, por aquellos que son experimentados practicantes de la ciencia relevante. Ahora creo que la sensación de incomodidad que muchos, incluso los teístas, sienten al apelar a Dios como parte de una hipótesis explicativa de algún fenómeno en el mundo es que al hacerlo tiene este

aire de estar ideado. Parece demasiado fácil enfrentarse a un fenómeno inexplicable para levantar las manos y decir: "¡Dios lo hizo!", La desaprobación universal del llamado "Dios de las lagunas" y el impulso hacia el naturalismo metodológico en la ciencia y la historia desde el sentido de ilegitimidad que asiste a tales llamados a Dios. ¿Es la hipótesis de que "Dios resucitó a Jesús de los muertos" ad hoc en este sentido?

Yo creo que no. Una de las contribuciones más importantes de los defensores tradicionales de los milagros fue su atención atraída por el contexto histórico-religioso en el que ocurre un supuesto milagro. Una explicación sobrenatural de los hechos de la tumba vacía, las apariciones de resurrección y el origen de la fe cristiana no es ad hoc porque esos eventos tuvieron lugar, como hemos visto, en el contexto de y como el clímax de la propia incomparable de Jesús vida, ministerio y reclamos personales, con los que una hipótesis sobrenatural se ajusta fácilmente. También es precisamente debido a este contexto histórico que la hipótesis de la resurrección no parece ad hoc cuando se la compara con explicaciones milagrosas de otro tipo: por ejemplo, que ocurrió un "milagro psicológico", causando que hombres y mujeres normales se convirtieran en conspiradores y mentirosos que ser martirizado voluntariamente por su subterfugio; o que ocurrió un "milagro biológico", que evitó que Jesús expirara en la cruz (a pesar del empuje de la lanza en su pecho, etc.) o que muriera expuesto en la tumba.89 Son estas hipótesis milagrosas las que nos sorprenden artificial y artificial, no la hipótesis de la resurrección, que tiene un gran sentido en el contexto del ministerio de Jesús y las afirmaciones personales radicales. Por lo tanto, me parece que la Hipótesis de Resurrección no puede caracterizarse como excesivamente ad hoc.

6) La hipótesis debe ser confirmada por menos creencias aceptadas que por hipótesis rivales. No puedo pensar en ninguna creencia aceptada que desconfirme la Hipótesis de Resurrección, a menos que uno piense, por ejemplo, que "los hombres muertos no resucitan" como algo no confirmador. Pero luego volvemos al problema de los milagros nuevamente. He argumentado que esta generalización inductiva no hace nada para refutar la hipótesis de que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Por el contrario, las teorías rivales son refutadas por creencias aceptadas sobre, por ejemplo, la inestabilidad de las conspiraciones, la probabilidad de muerte como resultado de la crucifixión, las características psicológicas de las experiencias alucinatorias, etc., como hemos visto.

7) La hipótesis debe exceder a sus rivales en el cumplimiento de las condiciones (2) - (6) de que hay pocas posibilidades de que una hipótesis rival la supere al cumplir estas condiciones. Ciertamente, hay pocas posibilidades de que alguna de las hipótesis rivales sugeridas hasta la fecha supere alguna vez la Hipótesis de Resurrección en el cumplimiento de las condiciones anteriores. La estupefacción de la erudición contemporánea cuando se enfrentan con los hechos de la tumba vacía, las apariciones de la resurrección y el origen de la fe cristiana sugiere que no hay ningún rival mejor en el horizonte. Una vez que uno renuncia al prejuicio contra los milagros, es difícil negar que la resurrección de Jesús es la mejor explicación de los hechos.

En conclusión, por lo tanto, tres grandes hechos establecidos independientemente -la tumba vacía, las apariciones de resurrección y el origen de la fe cristiana- apuntan a la misma conclusión maravillosa: que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos. Dado que los milagros son posibles, esta conclusión no puede ser inhabilitada para cualquiera que busque el significado de la existencia que vea en ella la esperanza de la vida eterna. Dado el contexto histórico-religioso en el que ocurrió este evento, el significado de la resurrección de Jesús es claro: es la reivindicación divina de las afirmaciones personales radicales de Jesús. Como **Wolfhart Pannenberg** explica:

> *La resurrección de Jesús adquiere un significado tan decisivo, no simplemente porque alguien o alguien ha resucitado de entre los muertos, sino porque es Jesús de Nazaret, cuya ejecución fue instigada por los judíos porque había blasfemado contra Dios. Si este hombre resucitó de entre los muertos, eso significa claramente que el Dios a quien supuestamente había blasfemado se ha comprometido con él. . . . La resurrección solo puede entenderse como la vindicación divina del hombre a quien los judíos rechazaron como blasfemo.*

Aplicación Práctica

El material que he presentado sobre la resurrección se puede resumir muy bien en un mensaje evangelístico que se puede usar de manera efectiva en los campus universitarios. Incluso se puede usar en evangelismo personal, si puede coordinar con la persona con la que está compartiendo para establecer un horario en el que pueda presentar la evidencia. Construya un caso de dos pasos como el que he presentado, usando los tres hechos generales como los datos que se van a explicar y los criterios para evaluar las hipótesis históricas para inferir la resurrección como la mejor explicación. Luego, exponga el caso como un todo en lugar de presentarlo y discútelo por partes, ya que el impacto del caso acumulado es mayor.

Por ejemplo, una vez estuve discutiendo el evangelio con un estudiante que parecía abierto pero vacilante. Lo reté a considerar la evidencia de la resurrección de Jesús, y él me dijo: "Si puedes probar que Jesús resucitó de entre los muertos, seré cristiano". Así que concerté una cita para verlo la próxima semana a diseña mi caso. Cuando volví a encontrarme con él, le presenté las pruebas durante veinte minutos ininterrumpidos y luego le pregunté qué pensaba. Él estaba prácticamente sin palabras. Le pregunté: "¿Estás listo para convertirte en cristiano?" "Bueno, no sé", dijo indeciso. Entonces le dije que debería pensarlo un poco más y que volvería la semana siguiente para ver qué había decidido. Para la tercera semana, él estaba listo, y juntos en su dormitorio oramos para invitar a Cristo a su vida. Fue una de las experiencias más emocionantes que tuve al ver a Dios usar apologética para atraer a alguien a sí mismo.

Recientemente recibimos una llamada a primera hora de la mañana del sábado. La voz extranjera en la línea anunció: "¡Hola! ¡Este es Muhammad al-Islam llamando desde Omán! "(Cambié los nombres para proteger su identidad). Explicó que era un ex musulmán que había perdido su fe en el Islam y se había convertido en ateo. Pero recientemente había estado leyendo libros sobre apologética cristiana que había estado ordenando a través de Amazon.com y se había convencido de que Dios existe después de todo. Ahora estaba leyendo libros sobre la resurrección de Jesús y estaba casi convencido. Pero tenía algunas preguntas que quería hacer antes de dar el paso para seguir a Cristo. Pasamos la siguiente hora y media hablando sobre cuestiones relacionadas con la resurrección de Jesús, y sentí que en su corazón realmente creía, pero que era reacio a dar ese paso de forma consciente antes de tener todos sus patos en fila. Antes de concluir nuestra conversación, él dijo: "Comprendes que este no es mi verdadero nombre. En mi país, si tuviera que creer en Cristo, sería asesinado". Luego oré por él y le deseé lo mejor. ¡Estaba en la nube nueve después del privilegio de una conversación como esa! ¡Y algunas personas piensan que Dios no usa la apologética en el evangelismo!

Permítame alentarlo a que desarrolle una charla o un caso propio que pueda usar en reuniones o contactos de evangelización. Y siempre esté preparado para dar esta defensa a cualquiera que lo llame para dar cuenta de la esperanza que hay en usted.

FE RAZONABLE POR WILLIAM LANE CRAIG

Traducción al Español del Libro *Reasonable Faith* by William Lane Craig

Traducido por Hno. Héctor Valdivia González

Nota. Las notas de pie de página y bibliografías han sido omitidas. Para consultas revisar la edición original.

PARTE 6

ULTIMATE APOLOGETICS

A lo largo de este libro, hemos examinado muchos argumentos en apoyo de la fe cristiana. Argumenté que podemos saber que el cristianismo es verdadero debido al testimonio de autenticidad del Espíritu Santo de Dios y que podemos demostrar que es verdadero por medio de argumentación y evidencia racionales. Hemos explorado la situación humana sin Dios y la inmortalidad y hemos visto cómo conduce a la inutilidad y la desesperación. Pero también hemos examinado la evidencia de una solución cristiana a esta situación: evidencia de que existe un Creador personal del universo y que la oferta de vida eterna de Jesucristo a los que creen en él es genuina, siendo confirmada por su resurrección de entre los muertos. Pero ahora quiero compartir con ustedes lo que creo que es la apología más efectiva y práctica para la fe cristiana que conozco. Esta apologética te ayudará a ganar más personas para Cristo que todos los otros argumentos en tu arsenal apologético juntos.

Esta última apologética implica dos relaciones: su relación con Dios y su relación con los demás. Estas dos relaciones son distinguidas por Jesús en su enseñanza sobre el deber del hombre: "Y uno de ellos, un abogado, le hizo una pregunta para ponerlo a prueba. 'Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento en la Ley?' Y él le dijo: 'Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el gran y primer mandamiento. Y un segundo es así: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la Ley y los Profetas "(Mateo 22: 35-40 esv). El primer mandamiento rige nuestra relación con Dios, el segundo es nuestra relación con nuestro prójimo. Examinemos cada una de estas relaciones a su vez.

Primero, nuestra relación con Dios. Esto se rige por el gran mandamiento:

> *Escucha, oh Israel; El Señor nuestro Dios es un solo Señor; y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas. Y estas palabras que yo te ordeno hoy estarán sobre tu corazón; y los enseñarás diligentemente a tus hijos, y hablarás de ellos cuando te sientes en tu casa, y cuando camines por el camino, y cuando te acuestes, y cuando te levantes. Y los atarás como una señal sobre tu mano, y serán como frontales entre tus ojos. Y los escribirás en los postes de tu casa y en tus puertas. (Deuteronomio 6: 4-9 rsv)*

Note que la importancia dada a este Dios amante de los mandamientos debe ser nuestra preocupación en la vida. A veces tenemos la idea de que nuestro principal deber en la vida es servir a Dios, tal vez siendo un gran apologista, y olvidar, como J. I. Packer nos recuerda, que nuestro principal objetivo debe ser aprender a conocer a Dios:

Ambos podemos y debemos entender las prioridades de nuestra vida. De las publicaciones cristianas actuales, usted podría pensar que el tema más importante para cualquiera. . . Cristiano en el mundo de hoy es. . . testimonio social, o diálogo con otros cristianos y otras religiones, o refutar este o aquel "ismo", o desarrollar una filosofía y cultura cristianas, o lo que sea. Pero nuestra línea de estudio hace que la concentración actual en estas cosas parezca una conspiración gigantesca de mala dirección. Por supuesto, no es eso; los problemas en sí mismos son reales y deben abordarse en su lugar. Pero es trágico que, al prestarles atención, tantos en nuestros días parecen haberse distraído de lo que era, es y siempre será la verdadera prioridad para cada ser humano, es decir, aprender a conocer a Dios en Cristo.

En nuestra relación con Dios debemos darle su derecho legal, es decir, todo lo que tenemos y somos. El cristiano debe estar totalmente dedicado a Dios (Romanos 12: 1-2) y lleno del Espíritu Santo (Efesios 5:18). Por su parte, Dios nos da posición, como estamos en Cristo, el perdón de los pecados (Efesios 1: 7), la vida eterna (Romanos 6:23), la adopción como hijos (Gálatas 4: 5), y la disponibilidad de ayuda y poder ilimitados (Efesios 1: 18-19). ¡Piensa cuánto significa eso! Además, nos da experiencialmente, como somos llenos del Espíritu, el fruto del Espíritu: amor, gozo, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio propio (Gálatas 5: 22-23). Cuando esta relación está intacta, el producto en nuestras vidas será la justicia (Romanos 6:16), y el subproducto de la rectitud es la felicidad. La felicidad es una cosa difícil de alcanzar y nunca se encontrará cuando se la persiga directamente; pero surge al ser como uno persigue el conocimiento de Dios y como su justicia se realiza en nosotros.

La otra relación es nuestra relación con nuestro prójimo. Esto está gobernado por el segundo gran mandamiento, como Pablo explica: "Los mandamientos, 'No cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás', y cualquier otro mandamiento se resume en este oración: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo' "(Romanos 13: 9 rsv). ¿Por qué el amor es el gran mandamiento? Simplemente porque todos los demás mandamientos son el resultado del amor en la práctica (Romanos 13:10). Cuando amamos a los demás, simplemente demostramos que hemos entendido el amor de Dios por nosotros y que se está trabajando en nuestras vidas para con los demás. Como dice Juan: "Si Dios nos amó tanto, también debemos amarnos los unos a los otros" (1 Juan 4:11 es). ¿Qué implica el amor? Para empezar, significa que posee las características del amor descrito en 1 Corintios 13. ¿Podemos decir: "Soy paciente y amable; No soy celoso o jactancioso, arrogante ni rudo; No soy egoísta, irritable o resentido; No estoy contento por el error, pero me regocijo por la razón; Yo lo soporto todo, creo en todas las cosas, espero todas las cosas, lo soporto todo ". Además, el amor implicará tener un corazón de siervo, la voluntad de contar a los demás mejor que uno mismo y servir y cuidar sus intereses tanto como los tuyos (Gálatas 5: 13b-14, Filipenses 2: 3). Ciertamente, el mismo Jesús es nuestro modelo supremo aquí: ¡piensa en cómo se agachó para lavar los pies sucios de sus discípulos!

¿Cuál será el resultado cuando estas dos relaciones sean fuertes y cercanas? Habrá una unidad y calidez entre los cristianos. Habrá un amor que impregna el cuerpo de Cristo; como Pablo lo describe, "*hablando la verdad en amor, debemos crecer en todos los sentidos en aquel que es la cabeza, en Cristo, de quien todo el cuerpo se unió y tejió por cada articulación con la que está provisto, cuando cada parte funciona correctamente, hace un crecimiento corporal y se edifica en el amor* "(Efesios 4: 15-16 rsv). ¿Y cuál será el resultado de esta unidad a través del amor? Jesús mismo nos da la respuesta en su oración por la iglesia: "*para que todos sean uno, así como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean en nosotros, para que el mundo crea que me has enviado . . . Yo en ellos y tú en mí, para que lleguen a ser perfectamente uno, para*

que el mundo sepa que tú me enviaste y los amaste como me amaste a mí "(Juan 17: 21-23 es). Según Jesús, nuestro amor es una señal para todas las personas de que somos sus discípulos (Juan 13:35); pero aún más que eso, nuestro amor y unidad son una prueba viviente para el mundo de que Dios el Padre ha enviado a su Hijo Jesucristo y que el Padre ama a las personas así como él ama a Jesús. Cuando las personas vean esto -nuestro amor mutuo y nuestra unidad a través del amor-, a su vez se sentirán atraídos por Cristo y responderán a la oferta de salvación del Evangelio. La mayoría de las veces, es quién eres en lugar de lo que dices que traerá un incrédulo a Cristo.

Esto, entonces, es la última apologética. Porque la última apologética es tu vida.